مجموعة مؤلفين

العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة

مقاربات سوسيولوجية وحالات

الجزء الأول



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

العنف والسياسة
في المجتمعات العربية المعاصرة
مقاربات سوسيولوجية وحالات
الجزء الأول

العنف والسياسة

في المجتمعات العربية المعاصرة

مقاربات سوسيولوجية وحالات

الجزء الأول

رحمة بن سليمان — فوزية هباشي — محمد المساوي

زين الدين خورشي — محمد سعدي — مروة يوسف محمد عرابي

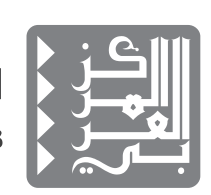
سالم لبيض — محمد العابدة — منير الكَشو

عبد الرحمن المعمري — محمد فاوبار — نزار أيوب

عبد العالي حور — نوري دريس

إعداد وتنسيق

محمد جمال باروت وأحمد حسين



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة/ رحمة بن سليمان ... [وآخ.] ؛ إعداد وتنسيق محمد جمال باروت وأحمد حسين.

2 ج. ؛ 24 سم

محتويات: ج. 1. العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة: مقاربات سوسيولوجية وحالات، ج. 2. العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة: ثنائية الثقافة والخطاب

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-157-1

1. العنف - الجوانب السياسية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 2. النظم السياسية - البلدان العربية. 3. البلدان العربية - أحوال سياسية - مؤتمرات وندوات. 4. الاجتماع السياسي - علم. 5. الاغتيال - الجوانب السياسية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. أ. بن سليمان، رحمة. ب. باروت، محمد جمال. ج. حسين، أحمد. د. مؤتمر قضايا التحول الديمقراطي في الوطن العربي (4: 2015: تونس).

320.9174927

العنوان بالإنكليزية

Violence and Politics in Contemporary Arab Societies: Sociological Approaches and Case Studies Volume I

by Multiple Authors

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/ سبتمبر 2017

المحتويات

القسم الثاني
العنف السياسي في السياقات العربية المعاصرة
نماذج وحالات

المساهمون

رحمة بن سليمان

باحثة تونسية، حاصلة على شهادة الأستاذية في علم الاجتماع. مشاركة في عدد من البحوث الميدانية، ومهتمة بقضايا العدالة الانتقالية. عضوة ناشطة في جمعية صوت الإنسان للدفاع عن حقوق المساجين التونسيين.

زين الدين خورشي

باحث جزائري وأستاذ في علم الاجتماع بجامعة سطيف - 2 الجزائر. متخصص بسوسيولوجيا العمل. يعمل على إنجاز بحث دكتوراه في موضوع مكانة العمل ودلالاته في المجتمعات الريعية. مهتم بالإشكاليات البحثية الواقعة في مجال علم الاجتماع السياسي، وسوسيولوجيا العمل، والاقتصاد السياسي.

سالم لبيض

باحث تونسي وأستاذ تعليم عالٍ في قسم علم الاجتماع، في المعهد العالي للعلوم الإنسانية جامعة تونس المنار، ووزير سابق للتربية. عضو في مجلس نواب الشعب منذ تشرين الأول/أكتوبر2014. له عدد من البحوث والمنشورات العلمية.

عبد الرحمن المعمري

باحث يمني، مهتم بموضوعات العنف ونظريات التغيير ودراسات الهوية. طالب دكتوراه في الجامعة الوطنية الماليزية. يتركّز مجال اهتمامه البحثي في دراسات متعلّقة بمرحلة ما بعد الاستعمار.

عبد العالي حور

باحث مغربي وأستاذ التعليم العالي. مساعد في القانون العام بمركز التوجيه والتخطيط التربوي. له عدد من المقالات والبحوث العلمية المنشورة في دوريات عدة.

فوزية هباشي

باحثة جزائرية تعمل في قسم علم الاجتماع، كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سطيف، - 2 الجزائر. تهتم بدراسة النُظم السياسية والعمل البرلماني والحزبي.

محمد سعدي

أستاذ التعليم العالي في القانون العام وأستاذ حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني والعلوم السياسية، جامعة محمد الأول، وجدة - المغرب. نشر عددًا من المقالات والدراسات في مجالات مختلفة، منها علم السياسة، وحقوق الإنسان، وحوار الحضارات، وتفاعل الهويات، والنظريات الجديدة لعلم السياسة، والديناميات الجديدة للعلاقات الدولية.

محمد العابدة

باحث مغربي. حاصل على شهادة الدكتوراه في الحقوق، ضمن تخصص «قانون عام»، بكلّية الحقوق أكدال، جامعة محمد الخامس. أستاذ تعليم عالٍ مساعد بكلّية الحقوق في جامعة القاضي عياض بمراكش - المملكة المغربية. له عدد من المساهمات العلمية المتعلّقة بالإصلاح والتنمية والديمقراطية والقانون.

محمد فاوبار

باحث مغربي، أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب سايس فاس المغرب. رئيس مسلك علم الاجتماع بكلّية الآداب سايس. عضو هيئة تحرير مجلة عالم التربية. له عدد من المقالات والبحوث في مجلات عربية وفرنسية.

محمد المساوي

حاصل على شهادة الدكتوراه في القانون العام. باحث مغربي وأستاذ القانون العام في جامعة ابن زهر- أكادير، متخصص بالقانون الدستوري وعلم السياسة، جامعة القاضي عياض - مراكش. له عدد من الدراسات المنشورة في الدراسات القانونية وحقوق الإنسان.

مروة يوسف محمد عرابي

باحثة بمركز الحضارة للدراسات السياسية - القاهرة، منذ عام 2012. طالبة ماجستير بمعهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، حاصلة على دبلوم الاقتصاد والعلوم السياسية من معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة.

منير الكَشو

أستاذ في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة بقسم الفلسفة بجامعة تونس. صدر له كتابان باللغة الفرنسية عن الفيلسوف الأميركي المعاصر جون رولز: **دراسات رولزية** (2006)؛ **العدل ومعاييره: جون رولز ومفهوم السياسة**. ترجم أحد الكتب المهمّة للفيلسوف الكندي ويل كيمليشكا: **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**.

نزار أيوب

باحث في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان. حاصل على شهادة الدكتوراه في القانون الدولي. يعمل حاليًا مديرًا للمرصد بالمركز العربي لحقوق الإنسان في الجولان السوري المحتل. متخصص بالقانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان. له عدد من الدراسات تُعنى بالوضع القانوني للأراضي العربية المحتلة (فلسطين والجولان).

نوري دريس

باحث جزائري في سوسيولوجيا المجتمعات المدنية والتحوّل الديمقراطي. يعمل أستاذًا لعلم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين، سطيف - 2 الجزائر. شارك في عدد من المشروعات البحثية والملتقيات العلمية.

ملخص تنفيذي

درج المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في إطار تقاليده العلمية، على تخصيص مؤتمر سنوي للتفكير العميق في قضايا التحوّل الديمقراطي في الوطن العربي، وعقد أربعة مؤتمرات علمية عن هذه القضايا، كان **أوّلها** عن موضوع «**الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: تجارب واتجاهات**» (6-8 تشرين الأول/أكتوبر2012)، و**ثانيها** عن موضوع «**الإسلاميون ونظام الحكم الديمقراطي: مسائل المواطنة والدولة الأمة**» (28-29 أيلول/سبتمبر2013)، و**ثالثها** عن «**المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير**» (13-14-15 أيلول/سبتمبر 2014)، و**رابعها** عن موضوع «**العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة**» (12 و13 أيلول/سبتمبر 2015) في تونس، وقُدِّم فيه ثلاثة وثلاثون بحثًا محكمًا .

يضم الكتاب الحالي بين دفتيه مختارات من هذه البحوث، وزعناها في جزءين، يشتمل الجزء **الأول** على قسمين يضمان أربعة عشر بحثًا، بينما يشتمل الجزء **الثاني** على قسمين يضمان ثلاثة عشر بحثًا.

وُزعت فصول الجزء الأول في قسمين: **الأول**: «**الأبعاد السوسيولوجية للعنف في المجتمعات العربية**»، و**الثاني**: «**العنف السياسي في السياقات العربية المعاصرة : نماذج وحالات**»، ما يغطي القضايا والإشكاليات الأساس التي بُحثت في المؤتمر، ويعبّر عن المقاربات البحثية الجديدة لدراسة ظاهرة العنف والسياسة.

يبحث منير الكَشو (تونس) في الفصل **الأول** بعنوان «العنف والدولة الحديثة

والمجتمعات المتحولة» كيفية التحّكم بالعنف في ظل الدولة الحديثة، وكذا في مراحل الانتقال الديمقراطي. ونافح عن رأي يمكن اعتباره ليبراليًا، في مقابل الموقف الواقعي الذي يعتبر العنف أداة مشروعة في السياسة. ورأى أن العنف السياسي لا ينسجم مع مقتضيات الديمقراطية والحكم التمثيلي. وسند رأيه هذا بضربين من المقاربات: **الأوّل** إمبريقي يعتمد الدراسات التاريخية ليولويس راف ويوخن هبلر بشأن تطور مسارات العنف مع نشأة الدولة الحديثة والدراسات السوسيولوجية لتشارلز تيللي والتمييز الذي يقيمه بين العنف الحديث وأشكال العنف ما قبل الحديثة. أما الضرب **الثاني** من المقاربات فهو معياري يتمثل إمّا في النظريات الفلسفية التي وضعت نماذج لاحتواء العنف والسيطرة عليه بتحويله إلى قوة تخدم غايات السلم، مع الاعتراف له بوجه من المشروعية المحدودة، مثلما هو الأمر مع نظريات هوبز وهيغل وفيبر وكانط، وإمّا في النظريات التي رفضت أن يكون مفهوم السلطة وتدبّر الحكم مقترنًا باستخدام العنف والإخضاع أو التهديد به. ونجد هذه المقاربة التي تعبّر، في رأيه بأحسن صورة، عما يمكن أن نسميه الموقف الليبرالي حيال علاقة العنف بالسياسة، بأشكال ومنطلقات مختلفة لدى ميشيل فوكو وحنة أرندت. ويصل الكَشو في بحثه إلى جملة الملاحظات بشأن التحكم في العنف في مظهريه المجتمعي والسياسي في مجتمع متحوّل نحو الديمقراطية كالمجتمع التونسي.

أما في الفصل **الثاني** بعنوان «السياسة بين التواصل والعنف في المجال السياسي العربي: محاولة للفهم في ضوء نظرية الفعل التواصلي لهبرماس»، فحاول محمد المساوي (المغرب) تطبيق البراديغم الهبرماسي لمعرفة سبب طغيان العنف على السياسية في العالم العربي. وركّز على الصراع القديم - الجديد بين تيارين: تيار العلمانيين وتيار الإسلاميين، خصوصًا أنّ هبرماس تطرّق، بعد حوادث 11 أيلول/سبتمبر 2001 إلى الحوار الذي يجب أن يكون بين الدينيين واللادينيين، لتجاوز الإرهاب والعنف الذي بدأ ينتشر باسم الدين في العالم. لذلك حاول الباحث أن يستثمر نظرية الفعل التواصلي لهبرماس في دراسة عدد من الحوارات التي جرت بين الطرفين في مصر وتونس والمغرب، كما حاول أن يوجه في هذا المجال بعض الأسئلة النقدية المطروحة على نظرية هبرماس، خصوصًا تلك المتعلقة بدعوته الدينيين إلى التخلّي عن قناعاتهم الدينية حينما يدخلون الفضاء العمومي بوصفهم مواطنين، وهو أمر شديد التعقيد في العالم

الإسلامي. ويستنتج الباحث من خلال تطبيق البراديغم الهبرماسي، أن الحوار بين الطرفين لم يصل إلى التوافق بسبب عدم توافر مقومات الفعل التواصلي المتمثلة في غياب مفهوم الفضاء العمومي في العالم العربي، نظرًا إلى غياب الديمقراطية وحرية التعبير، وفقدان الاستقلالية عن الأيديولوجيات المهيمنة، وسيادة خطاب تهكّمي وازدرائي بين الطرفين جراء انعدام ثقافة التسامح، وغياب الرغبة في التنازل من أجل تحقيق التفاهم؛ إذ ظلّ الهدف من الحوار هو تهييج الأتباع لا تحقيق الوفاق والإجماع.

في **الفصل الثالث** بعنوان «الوظيفة التوزيعية للأنظمة السياسية العربية: مدخل إلى فهم أسباب العنف السياسي ونتائجه»، بحث عبد العالي حور (المغرب) في أوضاع الوطن العربي غير المستقرة نتيجة ما يعتمل في داخله من انقسام وصراع سياسي وخلاف طائفي ومذهبي وصراع على السلطة والمكاسب، ووجد أن استمرار الفقر والتهميش والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي ومظاهر الاغتراب والاستبعاد، وما نتج منها من تجليات للعنف السياسي وتمزق للنسيج الاجتماعي في عدد من الدول العربية، وتهديد لمستقبل الدولة ووحدة كيانها، يبحث بحدة الوظيفة التوزيعية لهذه الأنظمة. ويذهب الباحث إلى أن عددًا من العوامل الداخلية والخارجية ساهمت في جعْل النجاحات النسبية التي حققتها الأنظمة السياسية العربية، وإن بدرجة مختلفة، ولا سيما على مستوى تعميم التعليم، تؤدي إلى نشوء طبقة اجتماعية واعية بحقوقها ولديها رغبة في تغيير أوضاعها، شأنها في ذلك شأن الشعوب التي تمكّنت من الانعتاق من نير الاستبداد والظلم وانطلقت في مسيرة الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، إذ ما عاد مقبولًا التسليم بكون هذا الواقع قضاء وقدرًا.

هكذا، يرى الباحث أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية هي ركيزة أساسية في تحقيق الاستقرار في العالم العربي وتجنّب آفة العنف السياسي. تقتضي هذه التنمية المنشودة اعتماد أنموذج اقتصادي جديد قادر على تجاوز السلبيات التي طبعت النماذج التي جرى اعتمادها، وقوامه تحقيق العدالة الاجتماعية أفقيًا وعموديًا، وتحمّل الدولة مسؤوليتها في النهوض بالأوضاع الاقتصادية للإنسان العربي بغية تحقيق تطلعاته وآماله وإحقاق المواطنة الحقة والكاملة، يكون الولاء فيها للوطن لا لغيره من الكيانات تحت الوطنية.

أما الحراك الديمقراطي العربي الذي شكّل تمردًا ومساسًا بهيبة السلطة الأبوية السياسية التي تتماهى مع فكرة تقديس «الأب» وتمجيد الحاكم «الملهم» وصناعة الزعيم المنقذ والمخلص، فعالجها محمد سعدي (المغرب) في **الفصل الرابع** في بحث بعنوان «العنف البنيوي الماكر للأبوية السياسية: محاولة لفهم صيرورة الحراك الديمقراطي ومآلاته»، موضحًا كيف ساهم الحراك الديمقراطي العربي منذ عام 2011 في تفكيك السيطرة العنيفة للدولة الأبوية على المجتمع وفك ارتباطها وسيطرتها على البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي. وفي إطار بحثه عن مظاهر الأبوية السياسية وديناميتها لما بعد الحراك الديمقراطي وكيفية تفاعلها مع التحولات التي تعيشها المجتمعات العربية سياسيًا وقيميًا، تطرق إلى أشكال العنف البنيوي والرمزي الذي تمارسه السلطات السياسية الأبوية لإجهاض مساعي التغيير، وكذا مستقبل النزعة السياسية الأبوية في العالم العربي.

يرى الباحث أن الحراك الثوري ساهم في انتشار ظاهرة «التمرد اللاشعوري» على السلطة السياسية الأبوية الذكورية، ما يشكّل إيذانًا بتفتت العقلية الزعاماتية الوصائية ونسف الثقافة السياسية الأبوية، الأمر الذي دفعه إلى التعاطي مع هذا الحراك، لا من زاوية إسقاط الأنظمة السياسية المستبدة فحسب، بل أيضًا من زاوية بداية العملية الرمزية لقتل الآباء والأجداد أو «إخصائهم» من الأبناء والأحفاد ونزع «القداسة» عنهم، مع ما يجسده ذلك من رغبة في بناء مجتمع سياسي جديد خارج الأطر السياسية والاجتماعية التقليدية السائدة.

في المقابل، بعد المخاض العسير للحراك وما ترتب عنه من اضطرابات متعددة وعدم استقرار، تلاحَظ عودة قوية وماكرة لعنف الأبوية السياسية في حلل جديدة؛ إذ تبين أن في العمق لم يحدث تغيير حقيقي في الهيكليات الأبوية السياسية السائدة، والمكونات السياسية الأبوية والذكورية تمارس مقاومة شديدة ضد مسارات التحول التي يمكن أن تهدد مكانتها ومصالحها، وذلك تحت مبرر حماية الأمن والاستقرار الخادع وهيبة الدولة، وكأن أنموذج الدولة الأبوية ما زال مهيمنًا في وعي جزء من المجتمع والنخب السياسية وفي لاوعيه، على الرغم من محاولات تفكيكه والخروج بأنموذج سياسي جديد.

حاجّ محمد فاوبار (المغرب) في الفصل **الخامس** وتحت عنوان «الخطاب العربي المعاصر وصيرورة العنف والسياسة في المجتمعات العربية: بحث في التجليات الفكرية للتحول السياسي الراهن» فكرة الخطاب العربي وارتباطه بالعنف، منطلقًا من فرضية أساسية تفيد أن الأعمال الفكرية البارزة في الخطاب العربي المعاصر التي كتبت إبان الثورات وما بعدها (2011)، تتسم بكونها أحدثت نوعًا من الانفصال عن الكتابات السياسية السابقة على مرحلة الثورات، وذلك بسعيها إلى تناول الواقع الموضوعي بشكل نقدي (حدث الثورة)، وارتباطها بالحاضر والمستقبل، ومحاولتها التخلص النسبي من معوقات البنى التقليدية التربوية والاجتماعية والفكرية المؤثرة في الفكر السياسي العربي. وأسفر تحليل أهم هذه الدراسات عن اختلاف نسبي في المراجع والمنهجيات، وعن تشخيص موضوع العنف والسياسة في الثورات العربية بعرض مظاهر العنف السياسي المادية، والاقتصادية، والرمزية، وأنماطه، ومنها العنف الطائفي، والعنف الاجتماعي، وعنف العصابات الموالية للأنظمة، وعنف المعارضين. ويعتقد الباحث أن دراسة هذا الموضوع أفضت إلى بلورة منظورات تراوح بين التنصيص على أن عنف الأنظمة نتاج لاستبدادها ورفضها للإصلاح، فيما عنف الشعوب ناتج من تكسير حاجز الخوف، وتصميمها الثابت على انتزاع الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية بمراكمة أسباب القوة، وبجمع الوعي إلى قوة الإرادة. واستخلصت هذه الأعمال الفكرية العلاقة المتحولة بين توسع العنف الصراعي ومخاطر الفتنة والتدخلات الخارجية، فضلًا عن تأكيد فاعلية العنف في التغيير السياسي والاجتماعي، من جهة أخرى، مهما تكن نتائجه، وذلك لبلوغ الحرية والتخلص من الاستبداد.

أما ظاهرة العنف وأشكالها وأنواعها في المجتمعات المغربية فتصدى لها محمد العابدة (المغرب) في **الفصل السادس** تحت عنوان «العنف والسياسة في مجتمعات دول المغرب العربي: دراسة تحليلية»، ووجد أن ظاهرة العنف في مرحلة الدولة «ما بعد الاستعمارية» وإلى حدود تسعينيات القرن الماضي، كانت بسيطة ومضبوطة، حيث كانت تمارسها في هذه الدول الأنظمة والقوى المعارضة لها بأساليب متباينة ومختلفة، فسميت في بعض الحالات «سنوات الرصاص» (الحالة المغربية)، وفي حالات أخرى «عشرية الدم» (الحالة الجزائرية)، حيث دُمرت القرى وتشكلت الميليشيات السرية وانتُهكت الحرمات وارتفعت نسبة

الإعدامات غير القانونية، الجماعية منها والفردية، فأصبحت اليوم ظاهرة غير منظمة، وغير مضبوطة، وتعدت الأنواع والأشكال البسيطة اللفظية أو النفسية أو السلوكية للعنف إلى مستوى الجرائم والإبادة الجماعية والتهجير القسري...(الحالة الليبية)، أي انتقلت من ظاهرة عنف بسيطة إلى ظاهرة عنف مركَّبة.

دفع هذا الوضع التشخيصي إلى بناء فرضية البحث عن العلاقة أو التفاعل أو التداخل بين العنف والسياسة في مجتمعات دول المغرب العربي، أو بمعنى آخر بشأن العلاقة بين التغيرات الاجتماعية والعنف الاجتماعي والسياسي في هذه المجتمعات تأثيرًا وتأثّرًا، في مرحلة تعرف فيها أغلبية الدول العربية أنماطًا من التحولات الاجتماعية، التي يمكن أن تساهم بطريقة أو بأخرى، إمّا في تدعيم العنف المجتمعي والسياسي وتشكيله، وذلك في حالة عدم استيعاب القوى المجتمعية والسياسية في بلد ما عمليات التغير الاجتماعي الجارية (وضعية ليبيا)، وإمّا في تقليص الشروط المغذية للعنف، وذلك في حالة استيعاب أهداف التغير الاجتماعي، واتفاق جميع القوى الوطنية على إعادة إنتاج قيم مجتمعية، ستساهم لا محالة في تحقيق شروط التنمية السياسية والاقتصادية (وضع تونس).

يصل الباحث إلى نتيجة أن الكابح الأكبر للعنف في مجتمعات دول المغرب العربي هو نشوء تحول ديمقراطي حقيقي، مع تأكيد أن بحث هذا التحول لا تتعلق بالنظم السياسية فحسب، لكنها انعكاس لبنى اجتماعية قائمة أيضًا، ما يستلزم العمل على المداخل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية كافة.

يجادل نوري دريس (الجزائر) في الفصل **السابع**، الذي جاء بعنوان «العنف السياسي في الجزائر المعاصرة: من الأيديولوجيا الشعبوية إلى اليوتوبيا الإسلاموية، عناصر تحليلية في سياقات تاريخية غير معلمنة»، بأن المجتمعات التي لا تزال تعيش مرحلة تداخل الحقول الاجتماعية (تداخل الحقل الديني والسياسي والاقتصادي وحتى الثقافي)، يجند فيها الفاعلون السياسيون الموارد السياسية المتاحة لشرعنة ممارساتهم وتصوراتهم، وتحقيق أهدافهم في البقاء أو الوصول إلى السلطة السياسية. إن الدين، والقبيلة، والطائفة عناصر أولية لم يجرِ تحييدها سياسيًا، ومن ثمّ، تشكل مواردَ غنية لإنتاج العنف السياسي؛ فالشحنة السياسية التي تحملها هذه البنى لا تزال حاضرة، بل تزداد قوتها في حالة الأزمات

الاقتصادية والسياسية، وتشكل موردًا كامنًا بين أيدي الجماعات الاجتماعية الأكثر أصولية. ويرى الباحث أن النظام السياسي الجزائري ارتكز على الشرعية الثورية لاحتكار السلطة، معتمدًا في ذلك على الأيديولوجيا الشعبوية لنفي وجود خلافات واختلافات سياسية في الجسم الاجتماعي، وعلى الموارد الريعية لشراء «الإجماع السياسي» حول النظام القائم؛ فما إن انهارت أسعار المحروقات في منتصف الثمانينيات حتى انهار الإجماع السياسي، وبدأ التذمر يتصاعد في المجتمع مع مطالب بإعادة توزيع السلطة وفتح المجال أمام التعددية. لكن في سياقات الأزمة الاقتصادية الخانقة، لا تزدهر إلا الخطابات الأصولية التي تعرف جيدًا كيف تسوق لمشروع يوتوبي يستطيع فيه أفراد المجتمع أن يعيشوا لحظات من التضامن، توحي لكل واحد منهم أنه ليس وحيدًا أمام تسلط «الدولة الطاغية»، وأن «إِخوته في الدين» يتقاسمون معه صعوبات الحياة؛ فالخطاب الإسلاموي وعد الجزائريين بتجسيد قيم الثورة التحريرية، وتحقيق العدل والمساواة من طريق بناء الدولة الإسلامية، واتهم رجال النظام بفساد أخلاقهم، وبابتعادهم عن تعاليم الإسلام الصحيح، ما أدى إلى التوزيع غير العادل للموارد الريعية بين الجزائريين. ويتجلى من خطاب الإسلامويين أنه يكفي استبدال رجال النظام برجالهم حتى يسود العدل والمساواة.

أما في الفصل **الثامن**، فحاولت مروة يوسف محمد عرابي (مصر) في دراستها بعنوان «أثر عنف الدولة في المجتمع المصري بعد الثالث من يوليو 2013: جماعة «أجناد مصر» أنموذجًا» البحث في عنف الدولة المصرية بعد 3 تموز/يوليو 2013، التي قامت بتبربر عنفها عبر إيجاد عدو داخلي. ولا شك في أن لذلك تبعات على المجتمع، حيث تقوم الدولة باستعداء جزء منه، ما يؤدي إلى انقسامه بين عدو ورافض ومؤيد لحالة الاستعداء هذه. وتؤدي هذه الحالة إلى إبطاء الحراك المجتمعي، ولا سيما في مراحل ما بعد الانتفاضات. وركزت الباحثة على دراسة حركة أجناد مصر، التي أعلنت وجودها مع إصدارها البيان الأول في كانون الثاني/يناير 2014، وحددت فيه هدفها الأساسي المتمثل في «تطهير البلاد من الأجهزة القمعية وبتر تلك الطغمة الفاسدة من مجتمعنا وتحرير شعبنا من كل عبودية لغير الله تعالى». ويُستدل من ذلك أن الجماعة ستستهدف أجهزة الشرطة في الأساس نتيجة القمع الذي يمارسه النظام باستخدامه تلك الأجهزة. بناء عليه، دشّنت الجماعة حملة

«القصاص حياة» التي تستهدف «شتى الأجهزة الإجرامية التابعة للنظام» بحسب قولها، ليكون «القصاص» هو منطق الجماعة في تعاملها مع قوات الأمن، وتكون قوات الشرطة هي الفئة المستهدفة الرئيسة.

تخلص الباحثة إلى أن نظام ما بعد الثالث من تموز/يوليو 2013 قام بصنع عدو داخلي تمثل في جماعة الإخوان المسلمين في البداية ثم توسع ليشمل جميع المعارضين، من أجل تبرير عنفه الهائل، الذي كان هدفه الأساسي الحفاظ على هذا النظام، ما يؤدي إلى انقسام المجتمع إلى «العدو»، وهو المعارضون بشكل عام، خصوصًا الإخوان المسلمين، وإلى جزء مؤيد لحالة الاستعداء تلك، وآخر رافض لها. وأدى ذلك إلى تراجع الحراك المجتمعي من المطالبة بمراحل التحول الديمقراطي والاهتمام بكيفية تحقيق تلك المطالب، إلى الاهتمام بمشاهد العنف وحالة العداء ومساراتها، إضافة إلى الإشكاليات الفرعية المتمثلة في تبعات ذلك على محاولة العودة إلى المسار الديمقراطي لثورة 25 يناير مرة أخرى.

في الفصل **التاسع**، وتحت عنوان «مدخل قانوني عام إلى النزاع المسلح في سورية: التدخل الدولي الإنساني مساءلة مرتكبي الجرائم الأشد خطورة»، يذهب نزار أيوب (فلسطين) إلى أن العنف ظاهرة مستشرية في سورية؛ إذ يشهد التاريخ السوري المعاصر مستويات متفاوتة من العنف لازمت أداء النظم السياسية المتعاقبة التي استولت على مقاليد السلطة وانفردت بها، نتيجة للانقلابات العسكرية. إلا أن ظاهرة العنف السلطوي تفاقمت، وتعددت أنماطها، إبّان نظام الاستبداد والفساد الذي استحدثه حافظ الأسد ورعاه طوال ثلاثة عقود تميزت باضطهاد المعارضين والتنكيل بهم من خلال انتهاج سياسة تمثلت في استهدافهم بالقتل والاعتقال والتعذيب و«الاختفاء القسري».

تفاقمت أعمال العنف والاضطهاد في عهد بشار الأسد، ووصلت إلى مستويات غير مسبوقة مع انطلاق الثورة السورية في آذار/مارس 2011، ومحاولات النظام قمع التظاهرات السلمية المطالبة بالحرية والكرامة. وفي إثر عسكرة الثورة السورية، تفاقمت أعمال العنف ووصلت إلى مستويات لم يسبق لها مثيل، جراء لجوء طرفي النزاع إلى ارتكاب أخطر الجرائم في حقّ المدنيين السوريين، وفي حقّ بعضهم تجاه بعضهم الآخر، وهو أمر بات يستدعي من

المجتمع الدولي التدخل الإنساني من أجل إيجاد الحماية للمدنيين، ووقف هذه الحرب العدمية، ومقاضاة الضالعين في ارتكاب الجرائم الخطرة، ومنها الجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب أمام القضاء الجنائي الدولي (المحكمة الجنائية الدولية).

أما زين الدين خرشي (الجزائر)، فتناول في الفصل **العاشر** بعنوان «عنف الريع في المجتمعات العربية المعاصرة: التأسيس على الحالة الجزائرية»، موضوع العنف الناتج من البنى الاجتماعية، ومقاربة العنف المتولد من البنية الريعية للاقتصاد والدولة في الجزائر مع التعريج على بعض الدول العربية (خصوصًا حالتي ليبيا والعراق)، في محاولة لتحليل آليات إنتاجه وإعادة إنتاجه في مختلف حقول المجتمع الاقتصادية السياسية والاجتماعية، لتفسير المعاني والدلالات المتعلّقة بمختلف تجليات العنف في سلوك الأفراد والجماعات وتمثّلاتهم.

وجد الباحث أن مركزية المعطى الريعي ضمن منظومة السياسات والممارسات الاقتصادية والسياسية في الجزائر آخذة في البروز والتعاظم، بدءًا من سبعينيات القرن الماضي، إلى أن هيمن هذا المعطى بحضوره اللافت على المؤشرات الاقتصادية الكبرى للبلد. ويبرز منها المصادر الريعية على حساب تضاؤل النشاط الإنتاجي غير النفطي، ليشكل الريع أساس تمويل الرباط الاجتماعي ومصدرًا للنهب والاستغلال من خلال حيازة التصرف بتوزيعه، وفق ديناميات وضعية الزبون/الزبونية، بوصفها العلاقة السياسية المهيمنة، ووأْده أيّ مسعى منظّم أو غير منظم، لانبثاق الفرد الحر المستقلّ وتحققه (المواطن). كما أنه يساهم في فرض أُطر نزاعية وصراعية عنيفة للعلاقات الاجتماعية، بتضمينه قيم الانتهازية و«الفهلوة» وممارسات النهب و«الافتراس» داخل الرباط الاجتماعي.

أما رحمة بن سليمان (تونس)، فتقدم في الفصل **الحادي عشر**، تحت عنوان «القيمي والرمزي في عمليات تعذيب المساجين السياسيين داخل السجون التونسية: قراءة سوسيولوجية في شهادات بعض الضحايا»، قراءة سوسيولوجية لشهادات بعض المساجين السياسيين التونسيين الذين اعتقلهم النظام الاستبدادي السابق وعذّبهم قبل أن تزيحه الثورة التونسية. وأخذت الباحثة في هذا الفصل مسافة من المقاربات القانونية والحقوقية، وذلك من خلال تحليل آليات التعذيب

المستعملة وطرائقها وفهمها في أثناء الاعتقال والسجن، التي اتّضح أنه لا يمكن فصلها عن القيم والمعايير والرموز الثقافية المشتركة بين الجلاد والضحية. وحاولت الباحثة توضيح فكرة مفادها أن عمليات التعذيب لا تكون مؤلمة لأنها تُلحق الضرر بالجسم فحسب، بل لأنها تشتغل أيضًا بالمرجعيات والمعتقدات والقيم الاجتماعية التي تصنع هوية الضحايا وانتماءاتهم وتمثلاتهم لذواتهم ولمكانتهم في المجتمع. وتوصلت الباحثة إلى عدد من النتائج تقود إلى فهم نسبي لكيفية التعامل مع المساجين السياسيين في السجون التونسية، استنادًا إلى عملية التعذيب المسلّطة على الضحيّة، كما توصلت إلى فهم المراجع القيمية والثقافية التي يعتمدها الجلاد في السيطرة على الضحية وتحليلها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما تعتمده الضحية في مقاومة الآلام المادية والمعنوية.

أما في الفصل **الثاني عشر، و**تحت عنوان «دور الاغتيالات السياسية في إعادة تنظيم السلطة في تونس»، فاستخدم الباحث سالم لبيض (تونس) مفهوم اللامعيارية وفق الشحنة الدوركهايمية وما تعنيه من تضاؤل التزام الناس المعايير إلى حدّ يتعطّل معه عملها، فتفضي بالمجتمع إلى الفوضى، والصراع التناحري. ولا يقتصر هذا الفصل، بحسب رأيه، على عرضٍ وقائع سياسية أو جملة من حوادث القتل التي طاولت قادة سياسيين أو نقابيين أو حزبيين، بل هو محاولة فهمٍ وتفسير لديناميات السلطة وتحوّلاتها وإعادة تنظيمها من خلال ظاهرة الاغتيالات السياسية، ولا سيما أن دراسة ظاهرة الاغتيالات، وهي ليست بظاهرة طارئة على تونس، تمكن من الكشف عمّا هو مخفيّ فيها، وكذا تشكّل مدخلًا لمعرفة رهانات وارتباطات ومصالح سياسية وولاءات وتحالفات تُسوّق باسم النيات الحسنة. وهذا الأمر يجعل أغلب الاغتيالات ظواهر مبهمةً وغامضة، بما في ذلك الاغتيالات التي تمَّت في دول تمتلك أجهزةً استخبارية عملاقة ومتطورة. ولهذا السبب، انتظرت جريمة اغتيال الزعيم النقابي فرحات حشاد ستين عامًا لتعترف الدولة الفرنسية بمسؤوليتها عنها. وما كان لقتلة الزعيم الوطني صالح بن يوسف أن يكونوا معلومين لولا اعتراف الرئيس بورقيبة بتلك الجريمة وتكريم منفّذيها.

يتوقف عبد الرحمن المعمري (اليمن)، في الفصل **الثالث عشر**، عند ظاهرة العنف السياسي الذي تمارسه جماعة الحوثي في اليمن، وذلك في دراسة بعنوان «دوافع العنف المعاصر في اليمن: الظاهرة الحوثية أنموذجًا». ركّز الباحث

بشكل خاص على أعمال العنف الطائفي على الساحة اليمنية لجماعة الحوثيين (يطلقون على أنفسهم «أنصار الله») بوصفها أنموذجًا متطرفًا يمثّل امتدادًا لقوى إقليمية ولأفكار مستوردة غريبة عن الواقع المحلي اليمني، خصوصًا أن جماعة الحوثي انتشرت في مناطق في شمال اليمن واستطاعت أن تتمدد حتى تصل إلى العاصمة صنعاء وما بعدها من محافظات يمنية، وعلى طول خط التمدد هذا كانت محاربة الدواعش والقاعدة هي الشعار المرفوع مبررًا داخليًا للتجييش، وكذا لجلب التعاطف خارجيًا أو لتسويق حركتهم ضمن «التحالف الدولي» لمواجهة الإرهاب.

جاء التركيز على الحالة اليمنية بوصفها أحد تجليات الصراع والعنف اللذين ميّزا مجتمعات دول الربيع العربي التي شهدت تغيرات واسعة على الصعيد الداخلي المحلي لكلّ بلد، تتمظهر في ارتخاء قبضة الدولة المركزية وسيطرتها على أوضاع البلاد لتستبدل بحالة فراغ جزئي أو كلي تقوم التشكيلات المحلية (قبلية، وحزبية،..) بملْئه. ومن المظاهر الاجتماعية والسياسية لهذه المرحلة التاريخية تواري الهوية الوطنية الجامعة التي بإمكانها أن توحّد «المواطنين» خلف «هويات» أخرى قسّمتهم إلى مجاميع مختلفة بعيدًا عن القاسم الوطني المشترك.

في الفصل **الرابع عشر**، تُقارب فوزية هباشي (الجزائر) موضوع ضحايا العنف السياسي في جزائر التسعينيات من زاوية «سوسيو-سياسية» لأنه يتميز بطبيعة معقدة في ظل تداخل السياسي مع الاجتماع، في نسق متشبع بالعنف وأنواعه. يحمل الفصل هذا عنوان «ضحايا العنف السياسي في الجزائر: ماذا بعد العشرية السوداء»، فتشير الباحثة إلى أن غاية البحث فهم آليات سير العنف السياسي في الجزائر، من خلال دراسة وتحليل لوضعية ضحايا عنف التسعينيات بمختلف فئاته التي كانت نتيجة الصراع السياسي المسلح الذي حدث بين الجهات الرسمية التابعة للسلطة والجماعات الإسلاموية. والجدير ذكره أن قضية ضحايا العنف السياسي في الجزائر تخضع لحتمية سياسية مؤسسة لواقع مجرد من صور المواطنة. فملف هذه الفئة يستخدم، وبصفة متكررة، في عمليات التجاذب السياسي بين الأطراف والجماعات السياسية؛ إذ إن الحالة التي يمثّلها ضحايا العنف العرضي الذي حدث في التسعينيات، تقدّم فكرة مهمة، وهي أنها ما زالت تُستعمل أداة سياسية في عملية الصراع حول المصالح.

يضع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات هذه المجموعة المختارة من بحوث المؤتمر بين أيدي المتخصصين والممارسين السياسيين والمهتمين بالشأن العام، آملًا أن يكون قد ساهم بذلك في الإجابة عن بعض التساؤلات بشأن ظاهرة العنف وارتباطها بالسياسة والمجتمع.

القسم الأول

الأبعاد السوسيولوجية للعنف
في المجتمعات العربية

الفصل الأول

العنف والدولة الحديثة والمجتمعات المتحوّلة

منير الكَشو

يعدّ القرن العشرون، بشهادة المؤرخين وعلماء الاجتماع، أكثر القرون التي عاشتها الإنسانية دموية وعنفًا؛ فهو عرف تجربة الحرب الكلية من خلال حربين عالميتين لم يكن مجالهما محليًا ومحدّدًا جغرافيًا مثل حروب الماضي، وإنما العالم بأسره؛ فعلاوة على إبادة شعوب، وعلى القتل الجماعي للسكّان المدنيين، والتهجير القسري لجماعات قومية وإثنية ودينية، والتطهير العرقي، شهدت الحرب العالمية الثانية أول استخدام للسلاح النووي من أجل التدمير الشامل وإثارة الرعب لدى العدوّ، من دون اكتراث لقواعد الحرب وأخلاقياتها. كما عرف هذا القرن انقسامًا للعالم بين معسكرين: شيوعي اشتراكي ورأسمالي ليبرالي، وحربًا غير معلنة بينهما سُميت الحرب الباردة، دامت ما يناهز خمسة وأربعين عامًا. لكن القرن العشرين حمل في أواخره، على الرغم من حربي البوسنة والهرسك وكوسوفو، بشائر خير للإنسانية، تمثلت في انهيار ثاني المنظومات الكُليانية/الشمولية الحديثة بعد النازية؛ وهي المنظومة الشيوعية، وبالنتيجة انتهاء الاستقطاب الثنائي للعالم والحرب الباردة والسباق نحو التسلّح، ما أفسح المجال لتصبح مبادئ حقوق الإنسان مرجعية كونية، وليجد بعض النزاعات المسلحة في أميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا طريقه إلى الحلّ من خلال التفاوض والحوار، لا من خلال استخدام السلاح.

سجّل القرن الواحد والعشرون حضوره، هو الآخر، من خلال حوادث دامية غير مسبوقة، مثل تفجيرات نيويورك، وحربي أفغانستان والعراق، وتفجيرات

«مترو الأنفاق» في لندن ومحطة القطارات في برشلونة، إضافة إلى حوادث العنف والشغب والمشاجرات والاعتداءات على الأشخاص والممتلكات التي أصبحت تتخلل التظاهرات والاحتجاجات في البلدان الديمقراطية التي تعترف لمواطنيها بحرّية التعبير والحقّ في التظاهر السلمي. مع ذلك، نعتقد أن العنف، سياسيًا أكان أم مجتمعيًا، أصبح منبوذًا مع نهاية القرن العشرين، وما عاد من اليسير تقديم مبرّرات له، كما كان الأمر في الماضي، حين ضعفت فكرة أن قيمة العنف تتغير وفق طبيعة الفاعلين فيه، بأنه مبرّرٌ عندما يكون عنفًا ثوريًا تمارسه الطبقة العاملة لكسر أغلال الاضطهاد والاستغلال كما اعتبر لينين وتروتسكي، أو تمارسه الشعوب المستعمرة لاسترجاع حريتها وكرامتها الممتهنة كما دافع عن ذلك فرانز فانون.

يبدو لنا أن منوال «العنف المستحسن» (الثوري) تهافت منذ أن اتضح أنه لم يؤدّ - في الحالات التي أثبت فيها نجاعته في الاستحواذ على السلطة - إلى إقامة نمطٍ مجتمعي يستغني تمامًا عنه وعن استخدام القوة وسيلة لتدبير شؤون الناس. ولعلّنا لن نجانب الصواب إنْ قلنا بوجود حساسية مفرطة لدى المجتمعات الحديثة تجاه المواقف أو الأفعال التي تتضمّن عنفًا أو تلويحًا باستخدامه؛ فتطوّر وسائل الإعلام والتواصل وسرعة انتشار الصورة ساهما في جعل درجة احتمال الإنسان مظاهر العنف متدنية في المجتمعات الحديثة؛ إذ ما عادت تبدو عادية وهينة، وإنما هي أفعال مُدانة أخلاقيًا، تقتضي قوانين مغلّظة لردعها. وفي بلد متحوّل نحو الحداثة والديمقراطية الدستورية، كما هي حال تونس التي عرفت تجربة انتقال سياسي ناجحة، لا تزال عتبة التسامح منخفضة جدًا مع أعمال احتجاجية عنيفة قائمة، مثل قطع الطرقات والاعتصام في الساحات العامة وتعطيل عمل المؤسسات العامة والمنشآت الاقتصادية وإغلاق مواقع الإنتاج، للمطالبة بفرص عمل أو بتحسين الأوضاع المعيشية أو للاحتجاج على قرارات إدارية؛ إذ تبدو هذه الأعمال لدى بعض النخب السياسية والأطراف الاجتماعية والنقابية مبرّرة ما دام أنها أدوات لتحقيق مطالب مشروعة. كما لا يزال منتشرًا لدى النخب الفكرية الاعتقاد أن العنف السياسي - باعتباره عنفًا جمعيًا تمارسه مجموعة لتحقيق غايات تراها مشروعة، كالدفاع عن الحرية أو أهداف الثورة أو العدالة الاجتماعية أو الحق في التنمية - أداة مشروعة ومنسجمة مع مبادئ الديمقراطية، ما دامت السلطة السياسية تقف عاجزة عن إيجاد السبل لتحقيق هذه الغايات.

على العكس من هذا الموقف الذي يشيد أحيانًا بدور العنف كأداة سياسية، سواء لفرض الرأي من خلال القوة أو الذي يتفهم تغيير موازين القوة في أحيان أخرى، ندافع في هذه الدراسة عن رأي نعتبره ليبراليًا يرى أن العنف السياسي لا ينسجم مع مقتضيات الديمقراطية والحكم التمثيلي، في مقابل الموقف الواقعي الذي يعتبر العنف أداةً مشروعةً في السياسة. ونسند رأينا هذا بنوعين من المقاربات: **الأول**، إمبريقي يعتمد الدراسات التاريخية ليوليوس راف ويوخن هبلر حول تطور مسارات العنف مع نشأة الدولة الحديثة؛ والدراسات السوسيولوجية لتشارلز تيللي والتمييز الذي يقيمه بين العنف الحديث وأشكال العنف ما قبل الحديثة. أما النوع **الثاني**، فهو معياري يتمثل إما بالنظريات الفلسفية التي وضعت نماذج لاحتواء العنف والسيطرة عليه، بتحويله إلى قوة تخدم غايات السلم مع الاعتراف له بوجه من المشروعية المحدودة، مثل ما هو الأمر مع نظريات هوبز وهيغل وفيبر وكانط، وإما يتمثل في النظريات التي رفضت أن يكون مفهوم السلطة وإدارة الحكم مقترنًا باستخدام العنف أو التهديد به. ونجد هذه المقاربة - التي تعبّر في رأينا بأحسن صورة عما يمكن أن نسميه الموقف الليبرالي تجاه علاقة العنف بالسياسة - بأشكال ومنطلقات مختلفة لدى ميشيل فوكو وحنة أرندت. وننهي بحثنا ببعض الملاحظات عن التحكم بالعنف في مظهريه؛ المجتمعي والسياسي، في مجتمع متحوّل نحو الديمقراطية كالمجتمع التونسي.

أولًا: العنف كظاهرة تاريخية حديثة وأشكاله

يُستخدم مصطلح العنف في سياقات عدة، لتوصيف وقائع وأفعال مثل تلك المتمثلة في حمل شخص أو مجموعة أشخاص على الفعل أو السلوك على الرغم من إرادته أو إرادتها، من خلال استخدام القوة المادية أو التلويح باستخدامها من جهة، ومن جهة أخرى إبراز قوة أو شعور أو دافع طبيعي، أكان هوى أم غريزة. في الحالة الأولى، نتحدث عن العنف باعتباره ما يناقض السلم والنظام. أما في الثانية، فنتحدث عن العنف باعتباره ما يناقض الاعتدال وضبط النفس[1]. وسواء ميزنا بين العنف والقوة، كما يفعل كثير ممن فكّروا في هذه المسألة، أو حملنا العنف على

(1) Yves Michaud, La Violence, Que sais-je? 2251 (Paris: Presses universitaires de France, 1986), p. 4.

معنى ممارسة قوة على قوة أخرى قصد توجيهها أو الحدّ منها أو إبطالها، فإننا نفترض في الحالتين وجود إكراه، الغاية منه توجيه إرادة رغمًا عنها صوب غاية ما[2]. لهذا، يكون للعنف دومًا غاية ومنتهى؛ هما حمل الآخرين على السير في الوجهة التي يريدها من يستخدم العنف. ويفترض، من ثمّ، أن ينتهي العنف عندما يبلغ غايته. وحتى يحقق عرضنا الوضوح الذي نروم، نشير إلى أننا سنعتمد مفهومًا ضيقًا للعنف، هو ذلك الذي يحدّده كصفة لفعل موجّه ضد أشخاص يمتلكون قوة لمجابهته. أما ما يصنف أحيانًا بوصفه عنفًا معنويًا أو أدبيًا ينتج منه ضرر مادي غير مباشر - حينما نتحدث، مثلًا، عن العنف البنيوي الناتج من التوزيع اللامتكافئ للسلطة والنفوذ والحظوظ في الحياة - فهو لن يكون موضوع اهتمامنا هنا؛ إذ يبدو لنا شاسعًا إلى حدّ يصعب حصره والسيطرة المفهومية عليه من وجهتي النظر المعيارية والإمبريقية اللتين سنلتزمهما في هذا العرض.

نعني بالمجتمعات الحديثة، تلك التي وصّفها عالم الاجتماع الألماني تونيز في أواخر القرن التاسع عشر، عندما ميز بين «الجماعة» (Community) و«المجتمع» (Society)؛ ففي رأيه، تقوم الجماعة على اعتناق إجماعي لقيم جوهرية على نحو غير مفكّر فيه، في حين يتأسس المجتمع على تصوّر فرداني للمصلحة المشتركة التي تنجم عن بحث واعٍ من الأفراد عن صيغ من التوافق بعضهم مع بعض داخل المجتمع، ومن التسوية بين مصالحهم الشخصية ومصالح غيرهم من الشركاء

(2) يبدو مفهوم العنف موضوع اعتراض ورفض أكثر مما هو الشأن بالنسبة إلى مفهوم القوة؛ ففي النظرية السياسية كثيرًا ما يقع التمييز بين العنف والقوة على أساس أن المصطلح الأول يوصّف فعلًا غير مسيطر عليه، وهو لذلك غير مشروع ولا يمكن تبريره، في حين أن الثاني محايد أكثر على الصعيد المعياري، ويقترن بفكرة الضرورة والنظام مثلما عندما نتحدث عن قوة الطبيعة. ويميل مكيافيلي إلى استخدام عنف (violenza) عندما يتحدث عن أعمال عنف مادي مفرط وذي طابع شخصي وقوة عندما يتحدث عن الإكراه الجماعي الذي يدار بعقلانية. أما بالنسبة إلى ماكس فيبر، فالكلمة الألمانية التي يستخدمها في هذا المضمار هي gewalt التي تعني في الوقت نفسه «القوة» و«العنف». غير أننا نجد تمييزًا في كتاباته بين العنف الفردي والخاص غير المسيطر عليه وغير المشروع، وبين الأشكال الأخرى من العنف التي تكون جماعية عامة ومشروعة. عن مكيافيلي وفيبر والعنف بوصفه أداةً للسياسة، يُنظر: Elizabeth Frazer & Kimberly Hutchings, «Virtuous Violence and the Politics of Statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber,» Political Studies, vol. 59, no. 1 (March 2011), pp. 56-73.

عن التمييز بين القوة والعنف وتعريف السياسة باعتبارها استخدام منظم ومرشّد للقوة (force) من حيث هي اقتدار (puissance) قصد فرض الانقياد والطاعة، يُنظر: Julien Freund, L'Essence du politique, Postf. de Pierre-André Taguieff, Bibliothèque Dalloz (Paris: Dalloz, 2004), pp. 138-139.

في المجتمع. ومن ثم، يكون اتحادهم بأقرانهم (في «المجتمع») طوعيًا لا تفرضه عليهم لا أعراف الجماعة ولا تقاليدها، مهما كانت ضاربة في القِدم، ولا اشتراكهم في الدين أو العرق أو الأصل. لهذا، فبالنسبة إلى تونيز، يمثل كلٌّ من هذين الشكلين من الاجتماع البشري زمنًا من التطوّر الثقافي متمايزًا نوعيًا، إذ يقول: «يعقب عهد المجتمع عهد الجماعة. هذه الأخيرة تتّسم بالإرادة الاجتماعية باعتبارها وئامًا، عادات ودين [كذا] أما عهد المجتمع، فيتميز بالإرادة الاجتماعية بوصفها اتفاقًا، سياسة ورأي عام»[3]. ولكل عهدٍ شكل من التنظيم الاجتماعي للحياة المشتركة ينسجم معه، ونوع النشاط الذي يغلب عليه، ونمط التفكير الطاغي فيه؛ إذ في عهد الجماعة، يكون الاقتصاد العائلي هو الغالب، ويمارس معظم أفرادها الرعي والزراعة. أما المجتمع، فيغلب عليه النشاط المتعلّق بالتجارة والصناعة. كما تنحو الجماعة، في نظر تونيز، إلى الانحلال والتفكّك كلما أدرك أعضاؤها أن مصالحهم خاصّة بهم وليست مقترنة بمصالح الجماعة التي ينتمون إليها. أما المجتمع، فتؤرّقه باستمرار معضلة الاستقرار والسلم الداخلي؛ إذ يتعين عليه الظفر بطريقة تمكّنه من تجاوز الصراعات الناجمة عن تضاد المصالح وعن العقلنة الحسابية لاستراتيجيات شخصية وأنانية، ما يعني إقامة شكل جديد من الرابطة الاجتماعية، من دون العودة إلى نظام الوحدة الصمّاء وأشكال «الاندماج الاجتماعي» (Socialization) التلقائي، المتأتية من العُرف ومن الحضور الدائم للماضي الأبدي الذي ميز عهد الجماعة.

على الرغم من أن العنف ظاهرة طبعت التاريخ الإنساني، كما يشهد تواتر المعارك والحروب وقسوة أساليب إدارتها، فإن الجماعات كانت في الماضي تواجه العنف الآتي من خارجها أو تمارسه ضدّ جماعات أخرى معادية لها وهي متّحدة متكاتفة. لكن مع ظهور المجتمع الحديث، وبروز الفرد باعتباره كيانًا مستقلًا بذاته، ومصدرًا لكل صلاحية على الصعيد الأخلاقي، وحرّ المشيئة في ما يتعلق بالخير والشر، أصبح العنف خطرًا يهدّد الجماعات بالانهيار من الداخل، قبل أن يوجه ضربات قاصمة لكياناتها من الخارج[4]. وإذا كانت الجماعات

---

(3) فيليب راينو، **ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث**، ترجمة وتقديم محمد جديدي (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ كلمة، 2009)، ص 189.

(4) لويس دومون، **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**، ترجمة بدر الدين عردوكي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص 339-341.

التقليدية التي يتحدّث عنها تونيز تمتلك أساليبها الخاصة في حلّ النزاعات بين أعضائها، مثل التحكيم الذي يقوم به شيوخ الجماعة ووجهاؤها، كما كانت البنية التراتبية وتوزيع الأدوار في داخلها، والحماية التي توفّرها للمنضوين إليها تُبعد خطر الاقتتال الداخلي، فإن المجتمعات الحديثة - التي كما يقول عنها عالم السياسة الفرنسي ألكسيس دو توكفيل، في معرض حديثه عن الديمقراطية في أميركا، مجتمعات يستبدّ بأفرادها هوى المساواة - تظلّ معرّضة باستمرار إلى خطر الانهيار الداخلي والحروب الأهلية إذا لم تجد سبيلًا للتحكّم بالعنف في داخلها ودرء مخاطره[5]. وكان للدولة الحديثة شأن كبير في خفض معدّلات العنف والسيطرة عليه، حتى إننا أصبحنا نعتبر - مع عالم الاجتماع والفيلسوف الألماني ماكس فيبر - أن زوال العنف رهينُ قدرة الدول على احتكار استخدامه والتلويح به ضدّ كل فرد من رعاياها تساوره نفسه الخروج عن قوانينها.

يلحظ الناظر في تاريخ أوروبا الغربية، كما يؤكد عدد من الباحثين، أن منسوب العنف في بلدان مثل إنكلترا وهولندا وألمانيا وإسبانيا، بدأ بالارتفاع بداية بين عامي 1500 و1800، ومن ثم بالتراجع تدريجًا على الرغم مما عرفته هذه الفترة من حروب دينية بين البروتستانت والكاثوليك في الأساس، وعلى الرغم من الثورات العنيفة، مثل الثورتين الإنكليزيتين في عامي 1644 و1688. ويشير المؤرخ يوليوس راف أن أواخر القرن السادس عشر شهد تراجعًا ملحوظًا في أشكال من العنف، مثل العنف الأسري، وجرائم القتل العمد، وعنف الجنود خارج إطار الحرب، مرتزقة أكانوا أم فارين من الجندية، والعنف الذي كانت تمارسه الدولة نفسها في قمع الاحتجاجات العلنية ومقاومة الجرائم والعصابات، وعنف الأحكام القضائية الوحشية، وعنف المجموعات الدينية، سواء بعضها ضد بعض أو ذاك المقترن بممارسة بعض الشعائر الدينية على نحو استعراضي[6]. واقترن مسار الحداثة وبناء الدولة المركزية بتقليص نسب العنف والجريمة، وتأكد ذلك بعد الحرب العالمية الثانية. أما في بعض بلدان أوروبا الغربية المطلّة على البحر

---

(5) Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, 12ème éd. revue, corrigée et augmentée (Paris: Institut Coppet, 2012), pp. 453-456.

(6) Julius R. Ruff, Violence in Early Modern Europe, 1500-1800, New Approaches to European History 22 (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001), pp. 120, 250.

الأبيض المتوسط، كإيطاليا مثلًا، فلم يُلحظ هذا الانخفاض على نحو ملموس إلا في فترة متأخرة، ولم يصل إلى المستوى السائد في بلدان غرب أوروبا الأخرى إلا بعد الحرب العالمية بأعوام عدة؛ إذ ظلت معدلاته مرتفعة في جنوب إيطاليا وفي بعض المدن، كمدينة باليرمو. لكن، عمومًا، عرفت العصور الحديثة في المجمل انخفاضًا باديًا للعيان في وتيرة العنف المجتمعي.

اقترن مسار انخفاض العنف بين عامي 1500 إلى 1800 بسياق تطوّر عملية التحديث وتوسّع مداها طوال هذه القرون. ولعلّ ذلك ما يفسّر انخفاضه وتراجعه في البداية في بلدان مثل إنكلترا وهولندا وفرنسا، بينما تخلّفت إيطاليا التي عرف فيها سياق تشكّل الدولة الحديثة صعوبات جمّة لم تذلل إلا في مراحل متأخّرة. وفي هذه البلدان، تمرّست أجهزة الدولة على السيطرة على العنف، فقامت بتنظيم جنودها وغرس روح الانضباط والامتثال للتعليمات لديهم، وأعادت هيكلة القيادة لمقاومة العنف العشوائي الذي يمارسه الجنود خارج الإطار الحربي. كما تخلت هذه البلدان عن جيوش المرتزقة، وشكّلت أجهزة أمنية لتعقّب المجرمين وزجر الاعتداءات على الممتلكات والأشخاص، اكتسبت بمرور الزمن خبرة وفاعلية نالت ثقة الناس وتعاونهم، ما جعل فكرة الثأر والقصاص الشخصي تتراجع، إلى أن تخلّى الناس عنها وأقروا بشرعية تعقّب الدولة للجريمة ومعاقبتها المذنبين. وعبر هذا المسار، استطاعت الدول الحديثة الاستئثار بوسائل العنف واحتكارها. وفي الوقت نفسه، طوّرت آليات يقوم من خلالها النظام المُجتمعي بإعادة إنتاج نفسه والمحافظة على ديمومته. هذه الآليات أحدثت، في رأي الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، انقلابًا في معنى السلطة، من سلطة سيادة الملك والقائد والأمير، التي صاغ مكيافيلي نظريتها، إلى السلطة على الحياة أو «السلطة الحيوية» (Bio-pouvoir) التي تستمدّ فيها السيادة معناها من القدرة على التعهّد بحلّ مشكلات السكّان وضمان رفاهيتهم وأمنهم وعافيتهم وسلامتهم[7]. ومن جهة أخرى، تطوّر الحسّ المجتمعي النابذ العنف والوحشية، وما عاد يلتمس لهما الأعذار.

(7) Michel Foucault, Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979, François Ewald et Alessandro Fontana (sous la dir.), Éd. établie par Michel Senellart, Hautes études (Paris: Gallimard; Seuil, 2004), pp. 8-14, 66-70.

بهذا، يمكن القول إن انخفاض نسب العنف في مجتمعات أوروبا الغربية كان امتدادًا لمسار بسط الدولة المركزية سيادتها على مجالها الجغرافي. لكن ما عاد معنى السيادة هنا مقصورًا، كما كان الشأن بالنسبة إلى الدول ما قبل الحديثة، على حماية الحدود ودرء الفتن الداخلية، بل تعدّاه إلى مقاومة العنف المجتمعي والتحكّم فيه، وتطوير سياسة الحياة التي حدّثنا عنها فوكو[8]؛ إذ أدّى تعهّد الدولة بوظائفها في فرض النظام وإقامة منظومة عدالة قضائية فاعلة، ومراقبة العلاقات الاجتماعية من خلال قوننتها وتحكيم القانون، إلى تراجع نسب إفلات المجرمين من العقاب. وبالتدريج، فقد العنف الصورة التي كان عليها في الذهنية الشعبية؛ ذلك بأن ما عاد يُنظر إليه كجزء من الحياة أو خيار لحلّ المشكلات إذا تعذرت خيارات أخرى، بل أصبح من المحرّمات. ويشير عالم الاجتماع الأميركي تشارلز تيللي إلى أن في بداية القرن الثامن عشر، بدأنا نشهد انخفاضًا شاملًا لدرجات العنف وحدّته. كما أن القدرة المتنامية للدول على السيطرة على المجال الجغرافي، واعتماد الديمقراطية، بما تعنيه من مشاركة شعبية في إدارة الشأن العام وإقرار جملة من الحقوق للمواطنين في القرن التاسع عشر في كثير من الدول الأوروبية، وفي مقدمها الحق في الاقتراع من دون تمييز والحق في الإضراب عن العمل، أدّيا إلى إقلاع الفئات التي ترى نفسها مضطهدة عن الجنوح إلى العنف كسبيل لانتزاع الاعتراف بحقوقها.

رصد تيللي ثلاثة أشكال من «العنف الجمعي» (Collective Violence) تطابق ثلاثة عصور، يعكس كل منها طبيعة المجتمع الذي يحدث فيه هذا العنف ونوعية العلاقات المؤثرة فيه. **الأول**، هو «العنف الجمعي البدائي»، ويتضمّن الخصومات والمشاجرات بين أعضاء روابط واتحادات نقابية ومجموعات محلية تنتمي إلى مناطق متنازعة أو إلى مجموعات دينية متعادية. وتشترك أشكال العنف الجمعية البدائية في جملة خصائص، يجملها تيللي في: أنها تحدث على نطاق ضيق، وأن مدارها محلي، وأنها ذات بعد محدود يشارك فيها أفراد ينتمون إلى مجموعات محلية، وأن غاياتها غير سياسية، ولا يعبّر عنها - من ثمّ - في شكل مطالب واضحة

---

(8) عن نشأة الدولة الحديثة، يُنظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 9 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011)؛ ويُنظر أيضًا: Christopher W. Morris, An Essay on the Modern State (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

وعلنية. ومثلت المشاجرات بين أعضاء المجموعات المنتمية إلى قطاعات مهنية من الحرفيين حوادث مميزة، جعلت سكان المدن في أوروبا في القرن التاسع عشر في خوف متواصل من عنف الجماعات المنظّمة في إطار نقابات مهنية تربط أعضاءها علاقات تضامن وعصبية. ويلاحظ تيللي أن انتشار المنازعات في أوروبا قبل العصر الحديث يدل على وجود تآزر قوي في كل جماعة من الحرفيين الحضريين؛ فعصبية كل جماعة موجّهة تجاه عصبيات جماعات أخرى، وهي تعتبر أن كل إساءة لأحد أعضائها هو تعدٍّ عليها وعلى كيانها بأسره، ما شكّل، في رأيه، النواة الصلبة لكل الأشكال البدائية من العنف الجمعي[9].

أما الشكل الثاني من «العنف الجمعي»، فهو ذلك الذي يسميه تيللي «العنف الارتكاسي» (Reactionary)، ويقع عادة أيضًا على نطاق ضيق، غير أنه يضع مجموعات محلية أو مجموعات مكوّنة من أشخاص ضعيفي التنظيم، في مواجهة مع ممثّلي السلطة وأعوانها، لرفض سياسة ما أو الطريقة التي تُدار بها شؤون هذه المجموعات. فاحتلال أراضٍ وبساتين وغابات على نحو عشوائي ممّن لا يملكون أرضًا، والتمرّد ضد موظفي إدارات الجباية الضريبية، والثورات ضدّ التجنيد، وانتفاضات المجاعة وتحطيم آلات الإنتاج، كانت كلها أشكالًا من «العنف الجمعي الارتكاسي». وكانت حوادث العنف تلك، في مجملها، صادرة عن أفراد يردّون الفعل على نحو جمعي تجاه إجراءات من شأنها أن تُفقدهم، في رأيهم، حقوقًا مكتسبة يتمتّعون بها منذ زمن بعيد. لذلك، تبدو هذه الجماعات متعلّقة بالماضي، غير أنها تدرك أن لا مفرّ لها من قبول الأمر الواقع، وأن تتفاعل بإيجابية مع كثير من الجوانب الأخرى للحياة السياسية السلمية. وتجسّد انتفاضات الجوع في إنكلترا في القرن التاسع عشر، على أحسن وجه، هذا الشكل من «العنف الجمعي الارتكاسي»، في نظر تيللي؛ إذ تعبّر عن سخط نساء ورجال اعتقدوا أنهم جُرّدوا من حقوقهم بفعل بعض التدابير المتخذة من السلطة الحاكمة[10]. ويرى

---

(9) Charles Tilly, «La Violence collective dans une perspective européenne,» Anton Perdoncin (trad.), Tracés: Revue de sciences humaines, vol. 2, no. 19 (2010), pp. 183-214.

(10) مثل الإجراء الذي يسمح لمزارعي الحبوب ببيع منتوجاتهم خارج مواطن الإنتاج، بسبب تطور أسواق وطنية للحبوب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ما ترتّب عنه ارتفاع في الأسعار وعجز كثير من سكان القرى والجماعات المحلّية عن الحصول على ما يكفيهم من هذه المادة، يُنظر: Tilly, p. 193.

تيللي أن السيطرة على هذا الشكل من العنف حققتها الدولة الحديثة من خلال تطوّر قوات الشرطة في سائر البلدان الأوروبية التي أصبحت متكوّنة من موظفين لهم خبرة في مراقبة حركة الجموع، ومن خلال استحداث أجهزة تجسّس سياسي تتكوّن من شبكات من المخبرين. كما أن تنظيم هذه القوات في أوروبا كلها والتنسيق بينها منذ بداية القرن التاسع عشر كرّسا هيمنة العامل الوطني على العامل المحلي، وتشكيل قوى زجر وردع قومية. ولئن لم تنجح هذه القوى الأمنية في استئصال العنف الجمعي والفردي بأشكاله كلها من الحياة اليومية، فإنها وُفّقت، في المقابل، في إبطال أثر الأشكال القديمة من الاحتجاج، وفي منع تطوّرها إلى ثورات شعبية.

أما الشكل الأخير من العنف السياسي، فهو ذلك الذي يسمّيه تيللي «العنف الجمعي الحديث» الذي يتميز من الشكلين السابقين في أنه ينتظم في إطار جمعيات واتّحادات تكون أهدافها محدّدة نسبيًا، ومتهيئة للعمل السياسي والاقتصادي. ويرى تيللي أن هذا الشكل من العنف السياسي يمكن أن يبلغ مدى واسعًا، ويعتمد أكثر على الفعل الجمعي في شكل عرض للقوة لا يكون في صميمه عنيفًا، وهو لذلك يتّصف بطابع أكثر جمعية مما هي الحال بالنسبة إلى الشكلين السابقين من العنف. ويمكن أن يتخذ هذا العنف شكل الإضراب والتظاهر العنيف، كما يمكن أن يتخذ أشكالًا أكثر عنفًا، مثل الانقلاب العسكري وإطاحة الحُكم بالقوة أو حروب العصابات. وتعدّ هذه الأشكال من العنف، في نظر تيللي، «حديثة» بسبب تشعّب الأشكال التنظيمية لإدارتها وتعقدها، ولأن الفاعلين فيها يعدّون أنفسهم مكافحين من أجل حقوق يستحقّونها وحُرموا منها. لذلك، فإنهم يتطلعون إلى المستقبل، ويحدوهم الأمل أن يُحدثوا تغييرًا في موازين القوة يُعاد من خلاله توزيع السلطة على نحو يحرزون فيه نصيبًا منها. ويورد تيللي أمثلة على هذا العنف الحديث، منها الحوادث التي عرفتها لندن في عام 1831 إثر إسقاط مجلس اللوردات قانون إصلاح النظام الانتخابي، وتنظيم من عُرفوا بـ «الراديكاليين» تظاهرة حاشدة في لندن شارك فيها عمال وتُجار وحرفيون وأبناء الفئات الوسطى من المجتمع، وحدث فيها عنف واعتداء على الأشخاص والممتلكات. وتواصل هذا الشكل من العنف في إنكلترا في مراحل أخرى من القرن نفسه، على الرغم من تطوّر أساليب أجهزة الأمن؛ إذ ظلت التظاهرات تُنظّم وتتخللها أعمال عنف، مثلما حصل في

ثمانينيات القرن نفسه، حينما خرجت النساء في تظاهرات للمطالبة بحقهن في الاقتراع. وفي السياق نفسه، أي سياق العنف الحديث، تدرجت، في نظر تيللي، الإضرابات الكبرى، خصوصًا بعد أن غدت حقًّا قانونيًا في معظم بلدان أوروبا في القرن التاسع عشر؛ إذ لم تكن الإضرابات دائمًا سلمية، وكثيرًا ما اندلعت أعمال عنف ومواجهات بسبب اعتداء عمال على مصنع ما أو منجم ما، أو على منزل صاحب العمل[11].

إذا كانت هذه المعطيات التي نستقيها من بحوث راف وتيللي في شأن منحنيات العنف الجمعي والفردي في التاريخ الأوروبي صحيحة، حيث تثبت الوقائع وجود اتجاه نحو الانخفاض في نسبه في غرب أوروبا مع تطوّر قدرة الدولة على التحكم فيه وعلى إدماج قطاعات واسعة من المجتمع في الدورة الاقتصادية والاجتماعية وفي مؤسساتها، فإن ذلك، كما يقرّ راف، لا يمثل سوى جانب من الواقع؛ إذ يقول في آخر كتابه: «إن هذه التطوّرات التي تعود إلى العصر الحديث المُبكّر لم تستأصل العنف تمامًا من أوروبا الغربية؛ إذ خلقت بالفعل الدولة الحديثة المُنتصرة أشكالًا جديدةً من العنف تفوق حدّتها التصوّر وأدّت إلى تدمير القارة. وتعدّ الحربان العالميتان والهولوكوست وأشكال أخرى من إبادة الشعوب والتهديد المزمن الذي شكلته أسلحة الدمار الشامل، من الدلائل على ذلك. لكن الأوروبيين الغربيين، كما أشرنا في المقدّمة في ما يتعلق بخطر العنف اليومي، هم بعيدون تمامًا من أن يعيشوا أسوأ مراحلهم»[12].

إذًا، تكمن مفارقة الدولة الحديثة كما عرفتها أوروبا، عند هذه النقطة؛ فقُدرتها على الإحاطة بالفرد من كل الجهات تضاعفت، كما يقول عبد الله العروي، لتجعله مرتبطًا بها أيما ارتباط في تصريف شؤونه اليومية[13]، ما مثّل

(11) Ibid., pp. 195-196.

(12) Jochen Hippler, «Krieg, Repression, Terrorismus: Politische Gewalt und Zivilisation in Westlichen und Muslimischen Gesellschaften,» in: Krieg, Repression, Terrorismus: Politische Gewalt und Zivilisation in Westlichen und Muslimischen Gesellschaften/ War, Repression, Terrorism; الحرب، القمع، الإرهاب، Mit Kommentaren von Nasr Hamid Abu Zaid und Amr Hamsawy (Stuttgart: Institut fur Auslandsbeziehungen, 2006), p. 30.

(13) عن ارتباط مصير الفرد بالدولة في المجتمعات الحديثة، يُنظر: عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 5 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 23-24.

أداة فاعلة في استتباب السلم المجتمعي. هذا فضلًا عن الخبرة التي اكتسبتها أجهزتها الأمنية ومؤسّساتها السياسية في التعامل مع العنف السياسي، ومنعه من أن يتحوّل إلى وقود لثورات شعبية. لكن، من جهة أخرى، كانت الدولة الحديثة منتجة عنف مدمّر؛ فهي أفرزت العنف الجمعي الستاليني، والمحارق الجماعية، والاستعمار، وحربين عالميتين. إن هذا هو التناقض بين المشروع الحداثي الذي تعدّ الدولة الحديثة جزءًا منه، وهو مشروع قوامه فلسفة إنسانوية تنويرية تدعو إلى التسامح واحترام حقوق الإنسان، وتنشر ثقافة عقلانية وعلمية، وتؤكد وحدة الجنس البشري، وتدافع عن عقلانية نفعية تفترض شكلًا من الموازنة بين العقل والأخلاق واعتبارات الربح والخسارة من جهة، والوجه الفظيع للدولة الحديثة نفسها، من جهة أخرى، وهو الوجه الذي أبرزته الحروب العالمية التي شنتها، وسياسات التطهير العرقي والإبادة التي أنتهجتها ضد الأقليات الثقافية، كما مسؤوليتها عن الهولوكوست والعقاب الجماعي والسياسات الاستعمارية وتوطين شعوب في محل أخرى وتشريد جماعات من أوطانها. وألقى ذلك كله بظلال كثيفة من الشكّ على مدى صحة القول بوجود تعارض أو تناقض بين الحداثة والعنف.

ثانيًا: أنموذجان لاحتواء العنف والسيطرة عليه

لم تكن الدولة الحديثة الحامية للمجتمعات ضدّ العنف فحسب، بل كانت مصدرًا له وفاعلًا رئيسًا فيه أيضًا. وفي بلداننا، كانت مرحلة التحرّر من الاستعمار حاملة للأمل لشعوب منطقتنا العربية والأفريقية في بناء دول حديثة تسيطر على العنف الداخلي، وتفرض هيبتها واحترامها في الساحة الدولية، وتحقّق مكاسب لأبنائها، وتعيد الثقة في إمكان تدارك التأخر الثقافي والاقتصادي والحضاري. وكانت مرحلة محو الاستعمار قد أشاعت الأمل في أن يحصد الأبناء ثمار التضحيات الجسام التي أقدم عليها جيل المناضلين والمجاهدين في حركات التحرّر الوطني. غير أن الأمل سرعان ما تبدّد؛ فمن نير الاستعمار انتقلت بلداننا لترزح تحت نير أنظمة سياسية استبدادية لم تحقق التنمية والازدهار الاقتصادي لشعوبها، ولم تدافع عن سيادتها وعن حقّها في الاحترام من دول العالم المتقدّم.

لذلك، يطرح السؤال الخاص بالعلاقة المعقّدة بين الدولة الحديثة والعنف نفسه علينا بإلحاح؛ فهل الدولة الحديثة صمام أمان ضد العنف، أم هي، كما يرى البعض، محفّزة ومنتجة له باستمرار[14]؟

من دون الدخول في تفصيلات الجدل الفلسفي عن تقويم الحداثة ومدى مسؤوليتها عن مآسي البشر في القرن العشرين، وعن قيمة ما كسبه المحدثون من تشييد دول حديثة وعصرية، لا بدّ من الإقرار بأن الدولة الحديثة، كما أسلفنا، قاومت العنف في داخلها، وتصدّت له من خلال الاستئثار بأسباب القوة ووسائلها التي كانت في حوزة الأفراد. لكنها، في المقابل، طوّرت أساليب وأدوات لممارسة العنف لم تكن في وارد تفكير الدول ما قبل الحديثة، مهما بلغت نزعاتها التدميرية. فالقتل الجماعي في غُرف الغاز وبالأسلحة الجرثومية، والطائرات التي تدكّ، بالصواريخ وقنابل «النابالم»، المنازل والأحياء الآهلة بالمدنيين، وأساليب القهر والتعذيب باستعمال الصعق الكهربائي والتجارب الطبية على البشر، والتخلّص من المعارضين برميهم من الطائرات في البحر من علوّ شاهق، والزجّ بجموع المعارضين في المعتقلات في أوضاع غير إنسانية؛ إن ذلك كله لم يكن متاحًا للدول ما قبل الحديثة؛ ذلك أن الحداثة والتقانة العلمية وضعت في عُهدة الدولة الحديثة وسائل قوّة ونفوذ لم تكن تتوافر من قبل، وبفضل تطوّر وسائل النقل ومدّ الطرقات والجسور، وإنهاء العزلة عن مناطق آهلة بالسكان، غدا من الممكن تحريك قطع من الجيش والشرطة في وقت سريع، والسيطرة على المجال الجغرافي بيُسر، لإخماد الفتن والتنكيل بالمعارضين. ومع جعل الأفراد معزولين وفي مواجهة مباشرة مع نفوذ الدولة وتنظيمها الإداري، تطوّر التنظيم الإداري والبيروقراطي، والتقسيم الاجتماعي للعمل، وتقويض البُنى التقليدية للمجتمع القديم، مثل العائلة التقليدية والقبيلة والعشيرة والطائفة والجماعة، التي كانت، كما بيّن العروي، في المجتمعات العربية والإسلامية قبل ظهور دولة التنظيمات الحديثة، ملاذات آمنة

(14) هذا الموقف الذي يرى أن الدولة الحديثة ليست مصدرًا للعنف فحسب، بل تكثّره وتضاعفه أيضًا وأن الديمقراطية ليست إلا غشاء خارجيًا لحجب علاقات الهيمنة والتستر على العنف الذي تمارسه الدول الحديثة، نجده في كتابات ما يسمى اليسار الراديكالي، ومن أقطابه أغنبان وبديو ولاكلو وموف وجيجك، يُنظر: Giorgio Agamben et al., Démocratie, dans quel état? (Paris: Écosociété, 2009).

يحتمي بها الفرد من غلواء السلطة والحُكّام المستبدين[15]. ونعرف جيدًا أن ذلك مكّن الدول الغربية من التخطيط للقتل الجماعي وتنفيذه على نطاق واسع؛ إذ كما يشير الدارسون من أمثال الألمانيين يوخن هبلر وسيغموند بومان، ما عاد عنف الدولة الحديثة تعبيرًا عن نزعات ذاتية، مثل الشِّرّة أو السادية أو التعصّب الفردي، إنما تحوّل إلى مهمّة إدارية تطبّق بعملية محسوبة متّزنة وفق قواعد بيروقراطية وتنظيم مُحكم وتوزيع للأدوار، من دون الحاجة إلى فاعلين متوحّشين أشرار، بل إلى موظّفين متخصّصين ينفّذون خطّة معدّة سلفًا، ويتولّون تنفيذ أجزاء منها من دون أن يكون أي منهم الفاعل الرئيس أو حلقة الوصل المركزية بين التخطيط والنتيجة[16]. فالعنف في عصر الدولة الحديثة غدا عنفًا منظّمًا لا شخصيًا، وما عاد تابعًا للأفراد أو خاضعًا لنزواتهم. ومهما بلغت درجات الوحشية فيه من مدى، فإنما يمارسه أناس عاديون غير متوحشين[17]. لكن إذا كانت الدول الحديثة

---

(15) العروي، **مفهوم الحرية**، ص 19-20.

(16) Hippler, p. 41؛ ويُنظر أيضًا: Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust (Cambridge: Polity Press, 1989), pp. 98-102.

(17) هذا هو معنى تفاهة الشرّ الذي تتحدث عنه الفيلسوفة الأميركية من أصل ألماني حنة أرندت في تقريرها عن وقائع محاكمة الضابط النازي أدولف آيخمان في القدس، يُنظر: حنة أرندت، **آيخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشرّ**، ترجمة نادرة السنوسي، تقديم علي عبود المحمداوي (الجزائر: ابن النديم للنشر؛ بيروت: دار الروافد الثقافية - ناشرون، 2014).

يتعلق الأمر بوقائع محاكمة موظفٍ سامٍ في الرايخ الثالث وضع آليات الحلّ النهائي للتخلص من اليهود في أوروبا، وتحديدًا يهود البلدان التي تمكنت قوات الجيش النازي من احتلالها، ويتمثّل ذلك في نقل ملايين اليهود بالقطارات تجاه معسكرات الموت. وتمكّن آيخمان من الإفلات من محكمة نورنبرغ عام 1945 والفرار إلى بيونس آيرس حيث أقام، إلى أن اختطفته الاستخبارات الإسرائيلية «الموساد» وأتت به إلى إسرائيل في عام 1960 وحوكم في عام 1961 في القدس [وأُعدم شنقًا في سجن الرملة في عام 1962]. وقامت أرندت بتغطية وقائع المحاكمة لمصلحة مجلة **نيويوركر** الأميركية، إلا أن تغطيتها للمحاكمة أثارت غضب الحكومة الإسرائيلية والحركة الصهيونية العالمية. وتُبين أرندت في تقريرها أن آيخمان، على خلاف الصورة التي قدّمه بها تقرير دائرة الاتهام للمحكمة، لم يكن «مهووسًا برغبة خطِرة وجشعة هي القتل»، ولم يكن ذا «شخصية منحرفة وسادية»، بل كان عاديًا وسطحيًا يطبّق أوامر قادته ببرودة ومن دون جدال، حتى أن أرندت تقرّبه من صورة «المهرج»، حيث تقول: «كان من البديهي بالنسبة إلى الجميع أن هذا الرجل لم يكن غولًا مهما قال عنه المدّعي العام، غير أن هذا لا يمنعنا من الاعتقاد أنه ’مهرّج». المرجع نفسه، ص 93.

أصبحت فكرة أرندت أن أناسًا عاديين، في أوضاعٍ خارقة للعادة، يكونون قادرين على فعل أشياء خارقة للعادة، فكرةً شائعةً ومحلَّ وفاقٍ بين الباحثين في العلوم الاجتماعية. وهي فكرة حظيت بشعبية واسعة ساهمت فيها بعض الروايات التي لقيت رواجًا، مثل رواية وليام ستايرون **خيار صوفي**، وبعض

=

نجحت في التحكّم في العنف، ثم في توجيهه صوب استهداف فئات وشعوب من خلاله، وفق الانتماءات الأيديولوجية لهذه الدول، فكيف نجحت في تحقيق ذلك الغرض؟ وما هي النظريات المعيارية التي استخدمت؛ سواء لتسويغ عنف الدولة، أو لتوجيهه صوب غايات تخدم مقتضى الاستقرار الاجتماعي الداخلي وتوطيد أركان الدولة وتأمين سيطرتها؟

على الصعيد المعياري، يمكن أن نميز بين أنموذجين أساسين متعارضين في تسويغ تحكّم الدولة بالعنف والسيطرة عليه: الأوّل، يعزو إلى الدولة، الحائزة على نفوذ أقوى من ذلك الذي يمتلكه الأفراد، دورًا أساسًا في فرض السلم وردع كل تلويح باستخدام العنف. أما الثاني، فيعوّل لا على قوة الدولة وبطشها، وإنما على قدرة المجتمع على التنظّم الذاتي عبر آليات الاندماج الاجتماعي (Socialization) والضبط الذاتي وقوى السوق الاقتصادية. وقد برز هذان الأنموذجان بالأساس في إنكلترا طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

1- تحكّم الدولة بالعنف

يُعدّ الفيلسوف الإنكليزي توماس هوبز المرجع الأساس للنظريات الفلسفية التي نظّرت لهذا الأنموذج لاحتواء العنف. ونعرف أن هذا الفيلسوف عاش في عصر حافل بالاضطرابات السياسية وحركات احتجاج وانشقاق عن الدولة، فضلًا عن المآسي التي خلّفتها حرب أهلية داخلية وحروب دينية جرت على امتداد القارة الأوروبية. وكانت الفوضى العارمة التي تتهدّد مجتمعه كابوسًا قضّ مضجعه، وجعله يعتبر أن أقوى هوى يستبدّ بالأفراد في حالة كتلك هو الخوف من

= التحقيقات الصحافية والكتابات التاريخية، منها مؤلَّف لجون هتزفالد عن حرب إبادة الهوتو للتوتسي في رواندا، وكذلك كتاب كريستوفر برونيغ **أناس عاديون**، فهو يتحدّث في هذا الكتاب عن العقوبة التي كانت ستلحق بالعون أو حارس السجن الذي يعصي الأوامر ويرفض المشاركة في عمليات القتل، وكانت تتمثل في تنظيف المراحيض. ويقول هتزفالد: عندما يسأل أحد الأفراد السابقين في ميليشيات الهوتو عن العقوبة التي كان سيتعرض لها إنْ رفض أوامر القتل التي وُجهت إليه، فإنه يفاجأ بجواب مفاده أن عقوبة ذلك هي الحرمان من صندوق من الجعة. لكن هذه الفكرة ما عادت تحظى بوفاق شاسع بين الدارسين. على سبيل المثال، يعارض أبرام سوان فكرة تفاهة الشرّ، ويرى أنها لا تصمد أمام التحليل والمكافحة، وأنها تعارض الوقائع. يُنظر: Abram de Swaan, Diviser pour tuer: Les Régimes génocidaires et leurs hommes de main, Bertrand Abraham (trad.), Liber (Paris: Seuil, 2016).

الموت جرّاء اعتداء مسلح[18]. ويرى هوبز أن الرغبات البشرية غير القابلة للإشباع والمساواة بين الناس من حيث امتلاك القوّة، هي من الأسباب الرئيسة التي تجعل حرب «الكل ضدّ الكل» سيدة الموقف في غياب دولة قوية ونظام سياسي عتيد ينصاع له المواطنون ويولونه أمرهم صاغرين. فالشعور الدائم عند الفرد بانعدام الأمن وبعدم الاطمئنان إلى غيره، هو، في الوقت نفسه، نتيجة وسبب في استدامة العنف؛ إذ حينما لا يعرف الشخص إن كان الآخر يمثل تهديدًا لكيانه، يتصرّف كما لو أن الخطر والتهديد حقيقيان وداهمان، ويسعى إلى التسلّح والبدء بالهجوم. ولا يمكن البشر، في نظر هوبز، تحصين أنفسهم ضد الأخطار وعدم اليقين حتى من خلال تكوين أحلاف وعصابات؛ إذ توجد دائمًا أحلاف ومجموعات أخرى معادية لها تضاهيها قوّة وعنفًا. فالسمة العامة للعنف الذي ميّز الوضع الطبيعي، حيث لا دولة ولا مؤسّسات ولا قوانين تكبح جماحه، وحيث يستبدّ بكل فرد هاجس ضمان البقاء، هي أنه عنف ينتج من تساوٍ في القوى التي يمتلكها الأفراد. فاتجاه الخوف من الموت العنيف، يكون الأفراد سواء، على الرغم من الفروق الطبيعية بينهم من جهة القوة الجسمانية والدهاء والحيلة والذكاء. ولئن كانت «دولة **اللفياثان**» تقوم على نبذ العنف الطبيعي، حيث يتمثل العقد الاجتماعي في التخلي لصاحب السيادة عن الحق في استخدام القوة وتقدير الأدوات والوسائل لضمان حقّ البقاء والدفاع عن النفس، فإنه بموافقة الأفراد وبانخراطهم في العقد الاجتماعي، تُجمّع الدولة بين أيديها ذلك العنف الذي كان مبثوثًا في الوضع الطبيعي وموزّعًا بين الأفراد. وبهذا تكون استراتيجية هوبز تحويل العنف وتغيير مجراه؛ إذ لكسر دائرة العنف الطبيعي، لا بُد من تأسيس عنف مضادّ يكون معقولًا ومتعقّلًا. وفي نظره، لا تلغي الدولة العنف، إنما تحوّل اتجاهه وتنقله من الطبيعة حيث يكون اعتباطيًا وعشوائيًا، إلى المؤسّسات حيث يعقلَن ويُضبط بقانون، وتحتكر استخدامه أجهزة أمن وشرطة وجيش. غير أن تلويح الدولة به على نحو مستمر، وإبداء استعدادها الدائم لإثارة مشاعر الرعب والخوف لدى مواطنيها، يعني أن العنف لا يزول من السياسة وإن تغيرت أشكاله[19]. فالدولة

(18) عن الأوضاع التاريخية للقرن السابع عشر الإنكليزي التي حفّت بكتابة هوبز **اللفياثان**، يُنظر:

Michel Duchein, 50 Années qui ébranlèrent l'Angleterre: Les Deux révolutions du XVIIe siècle (Paris: Fayard, 2010), esp. chap. 1-2.

(19) توماس هوبز، **اللڤياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، 2011)، ص 179.

تجرّد الأطراف من نفوذهم ومن أسباب القوّة، وتضمن سلامة مواطنيها وأمنهم، بإنفاذ القانون في الداخل، وبحمايتها حدود الجماعة السياسية في الخارج. وبهذا، لا يمكن، في نظر هوبز، ردع العنف الجماعي والعنف الفردي وضمان الامتثال للمعايير والقوانين والتزام المعاهدات، إلا من خلال التهديد بالعقاب وتطبيقه على المخالفين. ومن هذه الوجهة، يمثل أيضًا فقدان التحكّم بالعنف، أو ارتخاء قبضة الدولة على المجتمع، تراجعًا لفاعليتها الزجرية والقمعية، ويهدّد بخطر نشوب حرب أهلية جديدة. ولا يمكن، في رأي هوبز و«الهوبزيين»، إبعاد هذا الخطر واستئصاله نهائيًا؛ إذ يظلّ جاثمًا يتحين الفرصة للبروز، وتظلّ مشاعر التوجّس والخوف المنتجة للعنف قائمة لأن الطبيعة البشرية لا تتغير، ولا يمكن، من ثمّ، التغلّب على العنف إلا بالصرامة المتواصلة حياله، لما يتّسم به الوضع الإنساني من اختلال تجاهه.

2- قوى الضبط الذاتي للمجتمع والآليات الاجتماعية

هذا الأنموذج الثاني بلوره في أواسط القرن الثامن عشر فلاسفة التنوير الاسكتلنديون، خصوصًا آدم سميث وآدم فرغسون. وفيه لا يكون النظام الاجتماعي مفروضًا من الخارج على الأفراد، وإنما يكون نتيجة لمساق من التطوّر التدريجي التلقائي والعفوي، في شكل تعاون ومنظومات معيارية تسندها مشاعر أخلاقية تنتج من التفاعلات الاجتماعية بين أفراد أحرار. حينئذٍ، يكتسب النظام الاجتماعي فاعلية ونجاعة عبر مساق الاندماج الاجتماعي، بما يتضمّنه من أعراف وعادات، وما يفرضه من مراقبة ذاتية وأشكال من الضبط الاجتماعي غير المحدّد قانونًا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن النظرية الأخلاقية الاسكتلندية، على خلاف نظرية هوبز السياسية، تبلورت في سياق تاريخي مختلف عن ذاك الذي عاش فيه صاحب كتاب **اللفياثان**. فالملكية الدستورية كانت قد توطّدت أركانها في أواسط القرن الثامن عشر، وعرفت إنكلترا حالة من السلم والازدهار والوفرة في السلع والموارد[20]. ولعل لسببٍ كهذا، نظر آدم سميث إلى السوق باعتبارها الشكل الأوّلي من النظام، حيث تُهذّب على نحو آلي أهواء الأفراد الباحثين لأنفسهم

(20) عن هذه النقطة، يُنظر: Andrea Kirschner and Stefan Malthaner, «Control of Violence: An Analytical Framework,» in: Wilhelm Heitmeyer et al. (eds.), Control of Violence: Historical and International Perspectives on Violence in Modern Societies (New York; London: Springer, 2011), pp. 7-9.

عن الربح، وتُحوّلها إلى حوافز للتعاون المثمر والمفيد بين الفاعلين الاقتصاديين. ولا تقتضي السوق الحرّة أي تدخّل أو زجر خارجيين؛ إذ تكفي «اليد الخفية» التي تحكم عملها وتوجّه حركتها، كي تقودها على سبيل تنظيم نفسها بنفسها على نحو يحقّق رضا جميع الفاعلين فيها، من منتجين وأرباب عمل وحرفيين وتجار وعمّال أيضًا. ومن جهة أخرى، فإن التنشئة والاندماج الاجتماعيين يشكلان، في نظر سميث، آلية فاعلة تُضاف إلى آلية السوق الحرّة للتحكّم بالعنف. فإنشاء معايير سلوكية وتفعيلها في العلاقات الاجتماعية، وتربية الأبناء وتطوير مشاعرهم الأخلاقية وحسّهم الأدبي، تُرسّخ فيهم العزوف عن العنف، وتنمّي قدرتهم على الضبط الذاتي والتفاعل الأخلاقي مع غيرهم، وتجعلهم حريصين من تلقاء أنفسهم على التطابق مع المعايير التي يتحقق في النهاية استبطانها لتصبح جزءًا من البنية النفسية الحاكمة لسلوكهم. فالفرد، كما يقول سميث، يقبل توقعات غيره من الناس تجاه سلوكه الخاص، ويستبطنها كما لو كانت مثيلة لتوقعات «مراقب محايد» يكتسب سلطة عليا ومطلقة عليه، لا لخوفه على سمعته ومن النبذ الجماعي فحسب، إنما لخوفه أيضًا من الأضرار الاقتصادية التي تلحقه إن قاطع الزبائن تجارته وأعماله الاقتصادية. فالتقابل هنا هو، إذًا، بين منطقين يحكمان كلا الأنموذجين، أنموذج النظام كقمع للأهواء الإنسانية من جهة، وأنموذج النظام كتدبير للأهواء وتوجيه لها[21]. وبهذا، تكون مصلحة الفرد في الأنموذج الثاني ذات دور حاسم في التحكم بالأهواء وتوجيهها لخدمة التعاون، أكان على صعيد متّحد سياسي ما، أم بين الأمم[22].

(21) عن الاختلاف بين الأنموذجين، يُنظر: Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 14-20.

(22) لضيق المجال، لا نستطيع أن نتوسّع في مسألة إن كان العنف مشروعًا في العلاقات الدولية، لكن لا بدّ من التذكير بجملة من الإنجازات التي حققها القانون الدولي ترتب عليها خفض مستويات العنف في العلاقات بين الدول:

- معاهدة «بريان - كيلوغ» المبرمة في عام 1928؛ إذ أُطلق وصف جريمة حرب على كل عمل عسكري يهدف إلى التوسّع والهيمنة واكتساب دولة حقوق على حساب دولة أخرى.

- توصيف المحكمتين العسكرية لنورمبرغ وطوكيو للأعمال نفسها بأنها جرائم حرب.

- إدخال مصطلح «جرائم ضد الإنسانية» في القانون الدولي الجنائي، وتشمل هذه الجرائم الانتهاكات لحقوق الإنسان التي يرتكبها موظفو دولة ما بأمر من دولتهم في أثناء الحرب. =

3- السيطرة على العنف بين الدولة والمجتمع

الـرأي عندنـا أن الأنمـوذجين المذكورين لا يتعارضـان علـى نحـو تكـون فيـه صلاحية أحدهما مبطلة صلاحيـة الآخـر؛ إذ نـرى النظام المفـروض من الدولـة، كمـا

=

- صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948 عن الأمم المتحدة والعهدين الدوليين، والاعتراف بحقّ المجتمع الدولي في مراقبة احترام الدول لالتزاماتها في ما يتعلق بحقوق الإنسان.

هذه المعطيات تجعلنا نرى أن القانون الدولي المعاصر غادر الإطار الذي تشكّل داخله في بداياته؛ أي ذلك الإطار المعروف بأنموذج معاهدةِ وستفاليا لعام 1648. ونحن نعرف أن هذه المعاهدة بين الدول الأوروبية لذلك العصر أنهت تاريخًا داميًا للحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت. أمّا النقاط التي اتفقت عليها الدول المشاركة في المفاوضات، فهي: عدم التدخل في الشؤون الداخلية لكل دولة، واحترام كل دولة سيادة الدول الأخرى ضمن حدودها، وحقّ كل دولة في إعلان الحرب والقيام بها، وحقّ القادة والمسؤولين السياسيين في الحصانة، وحقّ صاحب السيادة في إجازة دين معين أو منع ممارسته.

أصبحت هذه النقاط مبادئ يقوم عليها القانون الدولي إلى حدود الحرب العالمية الثانية. ويمكن أن نلاحظ وجود اتجاه متنامٍ نحو إعادة النظر في هذه المبادئ. فتجريم الحرب وحصْر الحق في القيام بها في الدفاع عن النفس فحسب، كما هو الأمر في معاهدة «بريان - كيلوغ»، والاعتراف للمجتمع الدولي بحق النظر في السياسة الداخلية لدولة ما، في ما يتعلق بمدى احترامها تعهداتها في مجال حقوق الإنسان، وحق المجتمع الدولي ومنظمات الدفاع عن حقوق الإنسان في مساءلة المسؤولين السياسيين وتتبعهم أيضًا إنْ ثبت تورطهم في انتهاكات جسيمة لحقوق مواطنيهم، يجعلنا نعتقد أننا في صدد مغادرة عالمٍ تكون في الدول هي الفاعل الرئيس في العلاقات الدولية.

هذه المعطيات تجعل الفصل الكلاسيكي في فلسفة العلاقات الدولية بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية يبدو اليوم أقل بداهةً ممّا كان عليه حتى بداية القرن السابق. وقد شدّد رولز وهبرماس، وهما فيلسوفان متأثران بفلسفة كانط في العلاقات الدولية، على الصلة الوثيقة التي تربط بين عدالة السياسة التي يدير بها شعب ما داخل حدوده شأنه الداخلي، والسياسة التي تتوخاها دولته في تدبّر العلاقات مع الشعوب الأخرى. ويؤكد رولز في هذا المضمار أن مجتمعًا ديمقراطيًا مستقرًا جيد التنظيم، تخضع فيه مؤسساته الكبرى لتصور عمومي للعدالة، يحظى بقبول جميع مواطنيه، وينخرطون في الدفاع عنه، ينحو في معظم الأحيان إلى توخي سياسة خارجية مسالمة، بدلًا من النزوع نحو العدوان والبحث عن التوسّع والاستحواذ على أراضي شعوب أخرى. ويقول رولز عن مثل هذا المجتمع: «لا يرى الحظ في الانتصارات العسكرية لمجتمع ما أو في إخفاقاته ولكن في أنواع أخرى من النجاح: حرية سياسية واجتماعية فعلية، ثقافة تعبّر عن ثراء المجتمع، رخاء اقتصادي لكل المواطنين». لهذا يبدو رولز متناغمًا مع التفاؤل الكانطي حينما يقول: «غياب الحرب بين الديمقراطيات هو الأمر الأكثر قربًا من قانون إمبريقي في مجال العلاقة بين المجتمعات». يُنظر: جون رولز، **قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»**، ترجمة محمد خليل، المشروع القومي للترجمة 1074 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 63-64؛ ويُنظر أيضًا:

Gilles Andréani & Pierre Hassner (sous la dir.), Justifier la guerre?: De l'humanitaire au contre-terrorisme, Références: Mondes (Paris: Sciences po, les presses, 2005); Mounir Kchaou, Études rawlsiennes: Contrat et justice (Tunis: Centre de publication universitaire [CPU], 2006).

يقرّ بذلك الأنموذج الأول، أمرًا طالب به مفكرو التنوير الاسكتلنديون؛ إذ هؤلاء، وفي مقدمهم آدم سميث، أن فرض القانون من الدولة ضروري، لأن أشكال الضبط الذاتي قاصرة في بعض الأحيان عن التنظيم الكافي للتفاعلات بين أفراد الجماعة. لكن الدولة لن تغدو حينئذٍ ذلك الجهاز المطلق النفوذ وذا الطابع الخارجي، إنما كيانًا ينبع من مأسسة الآليات الاجتماعية التي تنشأ من خلالها أشكال لتنظيم التفاعلات الاجتماعية التي توجّهها غايات ومصالح متضاربة، لكنها تمثّل، في الوقت نفسه، قوى تمكين للنموّ الاجتماعي. ووفق الأنموذج الثاني، إذا كان الناس قادرين على التعلّم، سيكون عندها من الممكن جعل العلاقات الاجتماعية أكثر سلمية، من خلال تثبيت علاقات التعاون وترسيخها، وحفز قوى الضبط الذاتي لدى الأفراد. ووفق هذه الوجهة، يكون التحكّم بالعنف من خلال توجيه الأهواء لخدمة أغراض فردية، كالتجارة والربح والإنتاج والمنافسة والسعي إلى التفوق؛ وهو ما يوطّد على نحو غير مباشر أواصر التعاون الاجتماعي.

وفق أنموذج هوبز و«الهوبزيين»، تقتضي السيطرة على العنف تكوين مواطنين طيعين وخاضعين للدولة، يعزفون عن العنف، بوصف ذلك أداة لحماية مصالحهم، أو أداة لتحقيق مكاسب معينة. واستنادًا إلى وجهة نظر دينامية نجدها عند كثير من الفلاسفة، يمكن أن يكون العنف قوة تخدم أغراضًا مثالية لا يمكن تحقيقها من دون تلك القدرة على التعبئة وشحْذ الهمم التي يشتمل عليها.

على سبيل المثال، يرى كانط - أول فيلسوف في تاريخ فلسفة العلاقات الدولية يعلن الحرب من أجل التمدّد الجغرافي واكتساب شعب حقوقًا على حساب شعبٍ آخر خارج نطاق القانون - أن بناء أنظمة قانونية نتج تاريخيًا، وفي معظم الأحيان، من «اتفاق مقتلع بوسائل التخويف»، أكثر مما نتج من اختيار حرّ وبمشيئة الأفراد والتعاقد الطوعي. فالعنف قوة تُكره البشر على أن يرغبوا في ما يلزمهم العقل أن يريدوه: الوئام المدني عندما يستشري الغش، والسلم عندما تستفحل الحروب. وعلى هذا المستوى، لا تكتسب الحرب مشروعية، حيث تظل غير قانونية ومدانة، غير أنها تمثل عضدًا فيزيائيًا للمثال الأعلى الذي نصبو إليه، والذي يظل من دون تلك القوة مجرّدًا وبعيد المنال. وعندما يغدو العنف، بوصفه قوة تمارس على قوة أخرى، غير قابل للاحتمال، ينعقد الأمل في

أن يفرض القانون نفسه باعتباره البديل من الموت حينما تيأس جميع الأطراف من إمكان تحقيق نصر عظيم. بهذا، يبرز مسار التحكّم في العنف عند كانط بوصفه مسارَ تحويلٍ وإعادة توجيه في سياقات تخدم مقتضى التآلف الاجتماعي، وهو ما تفيدنا به فلسفته في التاريخ. ففضلًا عن أنه مُطلق لدينامية ومحرّر قوى دفينة، يبدو العنف هادفًا أيضًا وليس اعتباطيًا، كما نظن في أحيان كثيرة، باعتبار أنه الأداة الوحيدة التي كانت تمتلكها مُثل العدالة والحقيقة والخير لتؤكد نفسها أمام سطوة الأهواء واستبداد الأثرة، وكذلك أمام الركود والتراخي(23). لذلك، نرى عددًا من الموضوعات «الهيغلية»، مثل الصراع من أجل الاعتراف، ومكر العقل، أو تلك الإشادة التي يقوم بها صاحب كتاب **أصول فلسفة الحق** بالدور التاريخي للحرب، تُستخدم دائمًا لتسويغ العنف، أو للدعوة إلى الاستفادة منه لأغراض تخدم الحضارة. فتحويل العنف إلى خادم للثقافة علامة ساطعة على انتصار الفكر على كل ما يقف أمامه عائقًا(24). لكن إذا كانت استراتيجيات التحويل للعنف لجعله يخدم أغراض السلم وبناء الثقافة واستقرار المجتمع قد نجحت عمومًا في إقامة سلطة رادعة للأهواء الهادمة للتعاون الاجتماعي، فهل صحيح أن معنى السلطة لا يستقيم إلا إذا استندت إلى العنف، واستأثرت بأسبابه وبحقّ استخدامه؟

---

(23) Emmanuel Kant, Opuscules sur l'histoire, Stéphane Piobetta (trad.), Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud, GF 522 (Paris: Flammarion, 1990), pp. 74-75.

(24) على الرغم من ذلك، يظل ثمّة فرق أساس بين كانط وهيغل في شأن الموقف من العنف والحرب؛ ففلسفة التاريخ لدى كانط لا ينتج منها التزامات على الصعيد المعياري؛ إذ يعلن صاحب **مشروع للسلام الدائم** أن الحرب منافية للحق ويتعين على قانون الشعوب أن يعلنها خارج مجال القانون، في حين أن من سبقوه في التطرق إلى هذه المسألة، مثل غروتيوس وروسو وهوبز، لم يقطعوا هذه الخطوة. أمّا بالنسبة إلى هيغل، فإن الحرب تأتي في الوقت الملائم لشعب ما؛ إذ إنها تكون ملائمة كي يقبل شعب ما بتضحيات جسام، وهي الحال التي يدرك فيها الناس جيدًا تفاهة الأشياء الزمنية. يقول هيغل: «الحرب هي حالة تعالج - على نحو جادّ - تفاهة الخبرات الزمنية، هي تفاهة كانت في أوقات أخرى موضوعًا شائعًا للمواعظ المنمّقة... فللحرب ذلك المغزى الرفيع إذ بفاعليتها... تحافظ الشعوب على صحتها الأخلاقية حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسة المتناهية، تمامًا مثلما أن هبوب الرياح يحفظ البحر من التلوث الذي يوجد نتيجة فترة طويلة من السكون. كذلك فإن فساد الأمم قد يوجد نتيجة فترة طويلة من السلام، دع عنك السلام العادل». يُنظر: فريدريش هيغل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص 589-590.

ثالثًا: الموقف الليبرالي تجاه علاقة العنف بالسياسة - ثلاث نظريات

نحاول الإجابة عن السؤال أعلاه باستدعاء نظريات فلسفية واجتماعية ثلاث، يتعذر في هذا المجال تجنب تناولها. **الأولى**، لعالم الاجتماع ماكس فيبر، و**الثانية**، للفيلسوف ميشيل فوكو، و**الثالثة**، للفيلسوفة الأميركية حنة أرندت.

1- نظرية فيبر

يقترن لدى فيبر مفهوم «السلطة» (Macht) بالتحكّم؛ فبوصف السلطة كل فرصة تُتاح للفرد لجعل إرادته الخاصة تتغلّب في كل علاقة اجتماعية، حتى لو واجهت صدًا ومقاومة، فإنها تقتضي دائمًا القدرة على التحكم بأفعال الآخرين وسلوكهم[25]. ومع أن المفهومين مقترنان بعضهما ببعض، فإنهما يتمايزان؛ فالسلطة تشير إلى اقتدار واستطاعة كامنين، في حين أن التحكّم يفيد أثرًا ملموسًا ومتحقّقًا. ولئن كان التحكّم يرمي إلى قيادة سلوك الآخرين أو حصره ضمن دائرة ما، تركّز السلطة على أساليب تحصين موقع الهيمنة وفرض إرادة من يمسك بها رغمًا عن أنف الآخرين. كما أن التحكّم يحيل إلى حالة من التأثير تكون مستقرّة ومنتظمة نسبيًا، في حين تبدو السلطة أقلّ استقرارًا، وعصية على السيطرة والتحكّم. ويفترض الحُكم التحكّم، بما أنه يمثل سلطة مُمأسسة جرى تحويلها إلى علاقة مستقرة بين الأمر والطاعة. فالحاكم يتحكّم بسلوك رعاياه وله القدرة على الحصول منهم على الامتثال لأوامره والإذعان لسيادته، غير أن التحكّم عندما يتحوّل إلى حُكم، يكتسب مدى أوسع، ويقتضي عندها استعدادًا ورغبة من المحكومين للطاعة. ويتأصّل هذا الاستعداد، في نظر فيبر، في قبول النظام الذي أقيم عليه الحُكم نفسه، فلا ترتبط «فيسيولوجيا الحُكم» عند فيبر بمنطق النظام القمعي، كما نظّر له هوبز، إلا على نحو ثانوي وعرضي. ولئن كان صحيحًا أن المؤسسات السياسية تمارس القسر المادي والجسدي على الأفراد

(25) Max Weber, Économie et société, Julien Freund et al. (trad.), Jacques Chavy et Éric de Dampierre (sous la dir.), Recherches en sciences humaines (Paris: Plon, 1971), pp. 69-71.

من خلال فريق من الموظفين، أسند إليهم تفويض إداري وأُجيز لهم استخدام العنف لحماية أنفسهم وإنجاز الأمر الذي كلفوا به، فإن فيبر يشدّد على أن الوجه القسري في القانون يقابله نوع من الاستعداد لدى المحكومين للطاعة وللانصياع، ومن ثمّ الاعتراف بمنظومة القوانين باعتبارها نابعة من نظام يقرّون له بحقّ الإلزام والإجبار[26]. لذلك، فإن هاجس البحث عن السيطرة المشروعة يجعل فيبر في تعارض مع وجهة نظر هوبز؛ فعلاقة التحكّم تختلف عند فيبر عن تلك التي يراها هوبز، من جهتين على الأقلّ:

- **الأولى** أن التحكّم يقترن هنا بنظام مُجرّد وعام، يُسلّط إكراهًا وقسرًا على الجميع، بمن فيهم الحاكم نفسه، في حين نعرف أن صاحب السيادة لا يخضع لأي سيادة لدى مؤلّف كتاب **اللفياثان.** وبهذا، تُرسم حدود فاعلية سلطة التحكّم والسيطرة؛ فالحُكم يوفّر فرصةً لحصول المرء على طاعة الآخرين، لكنه لا يؤمّنها ضرورة ولا يُكتب للسيطرة التحقّق إلا إن حالفها الحظّ في العثور على أشخاص ضمن حدود جغرافية معينة، لديهم الاستعداد لطاعة أمرٍ له محتوًى محدّد[27]. وفي الوقت نفسه، تتغير وظيفة الحُكم، فمن قسر خارجي يتحوّل إلى آليات للضبط الذاتي؛ إذ ليس الأمر الموجّه من الحاكم هو الذي يُحدث الطاعة، وإنما انصياع الفرد طوعًا للنظام العام الذي ينتج الأوامر هو ما يفرض واجب الطاعة. فالمشروعية تُغني الحُكم عن اللجوء المتواصل إلى استخدام قوّة القسر والعنف للحصول على الطاعة. لذلك، يمكن القسر والعنف أن ينسحبا إلى خلف الصورة ويصبحا في حالة كُمون، من دون أن يضعف ذلك من قدرة الحُكم على السيطرة والتحكّم. ويفتقد صاحب السلطة القدرة على التحكّم حينما تصبح مشروعية حكمه وإلزامية قراراته موضع سؤال، وتخسر من ثمّ آليات الضبط الذاتي قوّتها، ويغدو عندها النظام السياسي مجبرًا على استخدام العنف ليحافظ على وجوده وعلى انصياع المحكومين له. وفي هذه الحالة، يكون في نظر فيبر عنف الدولة وعنف المحتجين حيال نظام يرونه غير مشروع، مؤشرًا على فقدان الدولة سيطرتها على العنف وقدرتها على التحكّم به.

(26) Ibid., pp. 285-288.

(27) Ibid.

- **الثانية** أن افتراق فيبر عن المقاربة الهوبزية لمشكلة التحكّم في العنف يبرز عندما ننظر في الآلية الأخرى للسيطرة التي يتحدّث عنها فيبر، وهي الانضباط. وكأمثلة، يقدّم فيبر البيروقراطية والجهاز الإداري والجيش والمنشآت الاقتصادية؛ إذ يسود تقسيم العمل وتوزيع الأدوار، ويكون الانضباط شرطًا لإنجاز هذه المؤسسات وظائفها. ويعني الانضباط أيضًا امتثال الأوامر وتنفيذها على نحو مخطّط له ودقيق وتامّ، من دون اعتبار الرأي الشخصي للمكلف بالإنجاز، ومدى موافقته عليه. وما يميز آلية التحكّم عبر تحقيق الانضباط، تطوّر قدرات وخبرات معرفية عبر الممارسة والمِران لترسيخ شكل من «الموضوعية الصلبة»، تهدف إلى نشر الطاعة العقلانية والمنتظمة بين شرائح واسعة من المجتمع. ولا يكون التركيز هنا على قبول النظام الاجتماعي، إنما على الممارسة من خلال التكرار، ومن ثمّ على أشكال محدّدة من الاندماج الاجتماعي[28]. وتبرز تحديدًا هنا أهمية التقاليد العسكرية والحربية في تكريس الانضباط والنظام وبناء المُجتمع الحديث[29].

2- نظرية فوكو

في السياق نفسه، يرفض فوكو حصر معنى السلطة في العنف والقدرة على استخدام القوة. وقد مثلت العلاقة بين سيادة الدولة والضبط الذاتي وتشكل الذات في العصر الحديث، مبحثًا مهمًا في نظريته عن السلطة. وأدرج هذا المبحث ضمن دراسة تحليلية شاملة لأشكال المراقبة والتحكم بالعنف، وأشكال الانحراف والجنوح، في كتابه **المراقبة والمعاقبة**. ويدافع فوكو عن فكرة أساسية مفادها أن تطوّر الممارسات العِقابية منذ القرن السابع عشر سار في اتجاه التخلّي عن العِقاب الوحشي القاسي، سواء في تطبيق عقوبة الإعدام أو التعذيب والعنف لردع المخالفين للقانون. وفي العصر الكلاسيكي، أي قبل الإصلاحات «الإنسانوية» التي أَدخلت على القضاء والسجون والقانون الجزائي، كان ينظر، بحسب رأيه، إلى

---

(28) Ibid.

(29) في السياق نفسه، يبين عبد الله العروي أن التنظيم الإداري العقلاني في فرنسا في أثناء القرن التاسع عشر كان مستوحًى من طريقة تنظيم الجيش في عهد نابليون بونابرت، وتكريسًا لفكرة الانضباط. ويقول العروي عن هذه الفكرة: «إن الانضباط لا يكون قوةً بصفته تلاحمًا ماديًا، بل لأنه سبب انتشار العقلانية بين الجنود. الجيش الحديث هو بالأساس مدرسة لنشر العقلنة». يُنظر: العروي، **مفهوم الدولة**، ص 88.

المخالفات بوصفها تحديًا لصاحب السيادة وخدشًا لهيبته، ما يقتضي إعادة تثبيت حقوق السيادة والقصاص لها بأن يُنزَل بالمذنب أشدّ أشكال العقاب وأقساها في مشهد عام يبعث في نفوس جموع الناس مشاعر الخوف والرهبة[30]. لكن في العصر الحديث، ومن خلال جملة الإصلاحات التي أدخلت على نظام العقوبات، تغير مفهوم العقاب، وأصبح يهدف إلى الإصلاح وإرجاع المخالفين إلى وضعهم الأول، أي إلى كائنات طيعة ومُطيعة. وجعلت هذه الإصلاحات من السجن الأداة الرئيسة للعقاب، بعد أن كان الأخير يشمل التعذيب والتمثيل بالجثث والإعدام بصفة رئيسة. ونجم عن ذلك تطور إجراءات تأديبية غايتها فرض الانضباط على أجساد طيعة وصالحة للاستخدام في عمليات الإنتاج. وطوال هذا المسار، تغيرت أساليب التحكم بالعنف وآلياته وأهدافه، مع تغير وظائفه داخل الدولة والمجتمع؛ فبدلًا من القصاص لسيادة الحاكم والانتقام من التحدّي لسلطانه، انتقلنا إلى نظام عقوبات يهدف إلى حماية المجتمع الذي تعرّض بأسره للاعتداء بفعل مخالفة القانون. ووفق فوكو، أصبح العقاب على امتداد القرن الثامن عشر، في الجهاز القضائي وخارجه، وفي التطبيق الجزائي اليومي، خاضعًا لاستراتيجيا جديدة؛ إذ يقول مبينًا أهدافها: «جعل معاقبة المخالفات القانونية وظيفة منتظمة، تشمل المجتمع كله، ليس بقصد معاقبة أقلّ، بل قصد معاقبة أفضل، المعاقبة بقسوة ملطّفة، ربّما، ولكن معاقبة بشمولية أكبر وعند الضرورة، إدماج السلطة العقابية بشكل أعمق في الجسم الاجتماعي»[31].

بهذا اختفت صورة الحاكم بما هو الآمر بالعقاب، وبوصفه شخصًا متعينًا مرئيًا له هوية محدّدة يمكن التعرّف إليها، ليحلّ في محلّها شخص معنوي مجهول الهوية يُنزل العقاب بالناس لمخالفتهم قوانينه. وفي السياق نفسه، جرى تلطيف عقوبة الإعدام التي كانت في ما سبق تمارس على نحو علني وفي مشهد احتفالي، كما اختُصرت مدّتها وأُزيل طابع التشفّي عنها، ومنع التمثيل بجثث المعدومين أو سحلهم في الشوارع قبل تنفيذ الحكم فيهم، والحفاظ على سرّيتها في مرحلة أولى، قبل أن يُستعاض عنها بعقوبة سجن تمارس بعيدًا عن أنظار عامة الناس.

---

(30) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مشروع مطاع صفدي للينابيع 6 (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1975؛ 1990)، ص 51-52.

(31) المرجع نفسه، ص 110.

كما يشير فوكو إلى أن السجن تطوّر ليصبح نظامًا تأديبيًا يقوم على الانضباط، ويخضع فيه السجناء لتنظيم محكم في تفصيلات حياتهم اليومية الدقيقة؛ إذ يقول: «بالإجمال غطّى الحبس الجزائي، منذ مطلع القرن التاسع عشر، في آنٍ واحدٍ الحرمان من الحرية وتحويل الأشخاص تقنيًا»[32]. ويقدّم لنا كتاب **المراقبة والمعاقبة** صورة للمجتمعات الحديثة اختفى منها العنف، لكنها مع ذلك ظلت قاتمة بما هي «مجتمعات الانضباط»؛ إذ يمتد الانضباط والمراقبة إلى خارج المنظومة الجزائية، وينتشران ضمن أشكال لامرئية من التحكّم، ويحققان نسبة فاعلية ومردودًا اقتصاديًا مرتفعين يجعلان أشكال السلطة العنيفة والقسرية نافلة. ويبين فوكو هنا كيف أن الدولة تحمي وجودها وقوّتها عندما تغرس الانضباط في الأجسام وفي الأذهان، وتحوّل الناس إلى أجساد طيعة، من خلال عدد من المؤسسات العامة، مثل المدارس والثكنات والمصانع والسجون. وحتى فضاء الحياة الخاصة لا يخلو من هذا التدخّل للدولة، في حين يفترض أن يكون بعيدًا عن مجال تدخلها. لكن يظلّ شرط قبول تدخّلها من الذوات الفردية هو أن تكون مراقبتها في أعلى درجات اللطف والرهافة، وأن تحترم حريتهم الشخصية، وأن لا تنتهكها. وفي آخر دروسه في الكوليج دو فرانس، قبل وفاته في عام 1984، وهي دروس كان مدارها «إدارة الحكم الحديث» (Modern Gouvernementality)، يعمّق فوكو هذه الوجهة، مؤكّدًا أن التحكّم بالعلاقات الاجتماعية ومراقبة الذوات الحديثة في المجتمعات الأوروبية الليبرالية المعاصرة، يستندان إلى آليات «الضبط الذاتي» (Self Regulation) التي تفترض الحرية الفردية لا القسر الخارجي للسلوك، وتقييده بعدد كبير من القوانين الزجرية.

لئن ظلت المراقبة قائمة، خصوصًا من خلال المنظومة الجزائية باعتبارها تثبّت آليات الضبط للسلوك الفردي، فإنها ليست السمة الغالبة على منطق التحكّم الذي تمارسه الدولة. وفي رأي فوكو، يقوم شكل إدارة الحكم الحديث على ملاحظة العلاقات الاجتماعية وتتبّع سياقات تطوّرها وتعرّجاتها. ومن ثمّ، لا يكون همّه القمع، بقدر ما يكون مرافقة التفاعلات الاجتماعية، والتدخّل بأقل قدر ممكن في سياقاتها ودفعها نحو تنظيم نفسها بنفسها. فالتحكّم بالعنف يرتكز

(32) المرجع نفسه، ص 111.

هنا على تدبير علمي وبراغماتي لسياقات التأقلم مع الأوضاع، ويهدف إلى حصر المظاهر المؤذية ضمن دوائر ضيقة وفي درجات مقبولة. وفي حين شدّد تحليل فوكو للمنظومات الانضباطية على العلاقة بين آليات السلطة و«التذويت»، أي صناعة ذوات طيعة منضبطة منتجة ومتعاونة، وهو ما يمثل البعد الذاتي للإخضاع (Subjection)، فإن مفهومه لإدارة الحكم يشدّد على حرية الفرد. ويقدّم فوكو، في تناغم واضح مع تقليد التنوير الاسكتلندي، الرغبات الإنسانية بوصفها قوى منتجة يخدم التفاعل والتباري بينها المصلحة العامّة للجماعة. وسواء في تحليله الأول لميكانيزمات تحكم السلطة الحديثة بالعنف، أو في تحليله الثاني من خلال مفهوم إدارة الحكم الحديث، ظلّ فوكو معارضًا عنيدًا لما يسميه «الفرضية القمعية»؛ تلك التي تجعل السلطة لا تقوى إلا باستخدام العنف والقهر المادي وكسر الإرادة، بل إنه يجعل استخدام العنف خاصية للسلطة القديمة ما قبل الحديثة[33].

3- نظرية أرندت

يبلغ رفض فكرة اقتران السلطة بالعنف مدى أوضح وأعمق في كتابات أرندت التي خصّصت فصلًا مهمًا في كتابها **أزمات الجمهورية** بعنوان «في العنف»[34]. وكانت قد كتبت هذا النص في وقت تميز باحتدام العنف في المركّبات الجامعية الأميركية، التي غدت بؤر معارضة لتورّط الولايات المتحدة الأميركية في حرب فيتنام المدمّرة، وأصبح فيه خطر الحرب النووية يطلّ من جديد برأسه. أما على الصعيد الفكري، فقد ظهر آنذاك ولع غير معهود لأقلية من الناشطين بكتاب فرانز فانون **المعذبون في الأرض**، مع تلك المقدمة النارية التي خصّه بها الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر[35]. في هذا الوضع، تكتب أرندت: «اليوم، بقدر ما يزداد

---

(33) Foucault, Naissance de la biopolitique.

(34) حنة أرندت، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، الفكر الغربي الحديث (بيروت: دار الساقي، 1996).

(35) في شأن نقد أرندت فكرة فرانز فانون عن العنف بوصفه أداةً سياسية، وإشادة قانون بالقوة الفاعلة والحيوية للعنف، وتأكيدها أنه نفي للسياسة لا أداة لها، يُنظر: Elizabeth Frazer & Kimberly Hutchings, «On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon,» Contemporary Political Theory, vol. 7, no. 1 (February 2008), pp. 90-108.

بروز العنف كسلاح مشكوك فيه وغير مضمون في مجال العلاقات الدولية، يزداد بروز هذا العنف نفسه كعامل فعّال في الشؤون الداخلية، ولا سيما في ما يتعلق بقضية الثورة»[36]. وكان دعاة العنف الذين توجهت إليهم أرندت بالكلام في تلك الفترة هم أولئك الذين أطلقوا على أنفسهم في أوروبا وأميركا اسم «اليسار الجديد» الذي انخرط، في ما بعد، قسم متطرّف منه في ألمانيا وإيطاليا، في أعمال إرهابية. ضدّ هؤلاء، تؤكد أرندت أن العنف «يمكن أن يهدم السلطة، غير أنه عاجز تمامًا عن خلقها». ولتوضيح ما تعنيه، تؤكد ما يلي: «السلطة تعني قدرة الإنسان ليس فقط على الفعل، بل على الفعل سوية. السلطة لا تكون أبدًا خاصية فردية، بل إنها تعود إلى المجموعة، وتظل موجودة طالما ظلت المجموعة بعضها مع بعض»[37].

أما في شأن مفهوم العنف، فتوضّح أرندت: «يتميز العنف بطابعه الأدواتي. إنه من الناحية الظاهراتية قريب من القدرة، بالنظر إلى أن أدوات العنف، كما هي حال بقية الأدوات، إنما صمّمت واستخدمت لمضاعفة القدرة الطبيعية حتى تستطيع أن تحلّ محلّها، في آخر مراحل تطوّرها»[38]. وكما يشير الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في معرض تعليقه على نصّ **في العنف**، تجد أرندت نفسها في مواجهة الفلسفة السياسية الحديثة، بما فيها فلسفة فيبر، من خلال هذا التمييز بين السلطة والعنف؛ إذ بالنسبة إلى الفلسفة الحديثة القارية عمومًا، تظل العلاقة السياسية في جوهرها علاقة سيطرة بين حكام ومحكومين، وتتجلى في الخارج من خلال مفردات الأمر والطاعة[39]. فالسلطة بالنسبة إلى الاتجاه الغالب على الفلسفة السياسية هي، قبل كل شيء، قسرٌ وإكراه، ويظل العنف آلية بيد السلطة السياسية للتحكم بالعنف المجتمعي من خلال تجميع أدواته بين أيدي أجهزتها، وحينئذٍ يكون مشروعًا، كما يتّضح هذا من خلال تعريف فيبر للدولة بقوله: «ترتكز

---

(36) أرندت، **في العنف**، ص 12.

(37) أدخلنا تعديلًا طفيفًا على ترجمة العريس (المرجع نفسه، ص 44) في شأن التعبير الإنكليزي «To Act in Concert»، وهو ما يوافق التعبير الفرنسي Agir de concert، وتبدو لنا الترجمة الملائمة هي «العمل سويةً»، بدلًا من ترجمة العريس «العمل المتناسق».

(38) المرجع نفسه، ص 40.

(39) Paul Ricœur: «Pouvoir et violence,» dans: Lectures 1: Autour du politique, La Couleur des idées (Paris: Seuil, 1991), pp. 20-42.

الدولة كذلك، شأن كل التجمّعات السياسية التي سبقتها تاريخيًا، على علاقة سيطرة الإنسان على الإنسان القائمة على العنف الشرعي»[40]. هنا يكمن، في نظر أرندت، الخطأ الرئيس في تعريف السياسة باعتبارها سيطرة، أي سيطرة إرادة على أخرى؛ إذ لا تُمثل السيطرة، في رأيها، إلا انحرافًا بطبيعة السلطة وانتفاء للسياسة، كون الإنسان، بوصفه حيوانًا سياسيًا كما حدّده أرسطو، لا يكتسب كينونته إلا من قدرته على النطق والإفصاح عن رأي في الطريقة التي تُساس بها الأمور داخل مدينته ويُتدبّر شأنه. لذلك، تلاحظ أرندت أنه «حيث يسود العنف بشكل مطلق، كما هو الحال مثلًا في معسكرات الاعتقال للأنظمة الشيوعية، نجد أن كل شيء وكل فرد يجب أن يلتزم الصمت كما عُبّر عن ذلك في الثورة الفرنسية، وبسبب هذا الصمت يكون العنف ظاهرة هامشية في الميدان السياسي»[41]. فالسلطة في حاجة إلى الآخرين وقدرتهم على الكلام والاحتجاج، واستعدادهم للاقتناع أيضًا والطاعة؛ إذ تلاحظ أن «التعريفين المشهورين للإنسان اللذين وضعهما أرسطو، الأول هو أنه كائن سياسي والثاني هو أنه مزوّد بالنطق، إنما يكمّل أحدهما الآخر، وكلاهما يشير إلى التجربة نفسها في حياة المدينة - الدولة الإغريقية. والنقطة هنا هي أن النطق بالكلام لا طائل منه حين يواجه بالعنف. وبسبب عدم النطق هذا، لا يكون أمام النظرية السياسية ما تقوله بشأن ظاهرة العنف ويترتب عليها أن تترك البحث في ذلك إلى الفنيين»[42].

على الضدّ من الرؤية الغالبة في تصوّر العلاقة بين السياسة والعنف، تجد أرندت أن في بروز السلطة الشعبية، كما جسّدتها المجالس العمالية، وفي «انتفاضة بودابست»/الثورة المجرية في عام 1956، وفي «ربيع براغ» في عام 1968، وفي أشكال المقاومة للاحتلال الأجنبي التي خاضتها حركات التحرّر الوطني، ما يؤكد أن تصوّرًا آخرَ للسياسة يظلّ ممكنًا. لهذا نراها تستنجد بالتقليد، وتؤكد أن «حين كان أهل المدينة - الدولة في أثينا يطلقون على قانونهم "إزونوميا " وحين كان الرومان يتحدّثون عن الـ "سيفيتاس" بوصفه شكل الحكم لديهم، كان

(40) ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة، أعمال ماكس فيبر (1) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 264.

(41) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 24.

(42) المرجع نفسه.

يخامر أذهانهم تصوّر للسلطة وللقانون لا يرتبط جوهره بعلاقة الأمر والطاعة، ولا كانوا يقيمون أي علاقة بين السلطة والحكم أو القانون والقيادة»[43]. فثوريو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حينما بحثوا لأنفسهم عن أنموذج للتنظيم السياسي يستجيب للتطلعات الثورية، وجدوه في المثال الأعلى لجمهورية تكون فيها الطاعة للقوانين لا للبشر؛ إذ تقول أرندت: «إن مساندة الشعب هي التي تؤمّن السلطة لمؤسسات بلد من البلدان، وما هذه المساندة سوى استمرارية للتوافق الذي أوجد القوانين القائمة»[44]. لذلك، يبرز في نظرها فرق جوهري بين السلطة والعنف، تشدّد عليه قائلة: «حقيقة، إن واحدًا من أكثر التمييزات وضوحًا بين السلطة والعنف يكمن في أن السلطة قد ارتكزت على الدوام على العدد، أما العنف فإنه إلى حدّ ما يكون قادرًا على تدبير أمره مستغنيًا عن العدد، لأنه يستند إلى الأدوات»[45]. وعلى خلاف السيطرة، لا تفترض السلطة التراتب والعلاقات اللامتكافئة؛ إذ إنها لا تكون، في رأيها، إلا بين أناس متساوين، وهي من ثمّ ليست علاقة أداتية على خلاف ما هي الحال بالنسبة إلى علاقة العنف.

رابعًا: التحكم بالعنف بمظهريه المجتمعي والسياسي - تونس أنموذجًا

إذا كان التطوّر التاريخي، وفق نظرية العصور الثلاثة للعنف التي قدّمها تيللي، يشهد أن العنف في المجتمعات الحديثة ينحسر مداه ويضيق مجاله مع تطور سيطرة الدولة على مجال التفاعلات الاجتماعية، وتنامي حاسّة أخلاقية نابذة للعنف لدى المواطنين مع ترسيخ قيم التمدّن والديمقراطية، وإذا ما عادت هناك أيضًا، على صعيد النظريات الفلسفية والمعيارية، كتلك التي أوردناها، علاقة الارتباط بين العنف والسلطة والسياسة على النحو الذي تصوّرته النظرية الفلسفية السياسية الكلاسيكية، فما هي حظوظ مجتمعات كالمجتمع التونسي الذي يعيش حالة من الانتقال نحو الديمقراطية، في السيطرة على العنف وبناء دولة عصرية قادرة على التحكم به؟

---

(43) أرندت، **في العنف**، ص 35.

(44) المرجع نفسه.

(45) المرجع نفسه.

تعدّ تونس البلد الوحيد ضمن بلدان «الربيع العربي» الذي وُفّق، إلى حدّ الآن، في القيام بخطوات مهمة على درب الانتقال الديمقراطي، في انتظار أن يتأكد ذلك من خلال التعزيز، من خلال بناء المؤسسات الدستورية التي نصّ عليها دستور عام 2014، وانتخابات دورية سلمية تؤدي إلى انتقال سلس وسلمي للسلطة. وكان الشعب التونسي قد أطاح في عام 2011 نظامًا دكتاتوريًا حقّق نسبة من الاستقرار السياسي، وجعل البلاد تصنف ضمن الدكتاتوريات المستقرّة والمزدهرة، فكان نجاحَ الثورة التونسية بأقل التكاليف البشرية الممكنة، ومن دون حدوث انهيار للدولة على نحو ما حدث في بلدان عربية أخرى. كما أن النخب السياسية والحكومات بعد الثورة استطاعت ضمان استمرارية الدولة وتواصل وظائفها الإدارية واحترامها لتعهداتها الدولية، ما جعل منسوب العنف، أكان داخل المجتمع أم في المجال السياسي، تحت سيطرة الدولة عمومًا، باستثناء مناسبات قليلة ومحدودة في الزمن. ومكّن ذلك من إنجاز الخطوات التي أدت إلى صوغ دستور متقدم، حظي عمومًا برضا المواطنين وإرساء «هيئات تعديلية»، بعضها دائم، كالهيئة العليا المستقلة للانتخابات، وبعضها موقت، كالهيئة العليا لمراقبة دستورية القوانين، والهيئة العليا المستقلة للاتصال السمعي البصري، وهيئة الحوكمة الرشيدة ومكافحة الفساد. ونُظمّت لاحقًا انتخابات انتقلت بها البلاد إلى وضع مؤسساتي دائم. لكن، على الرغم من كل ما تحقق، لا يمكن أن نعتبر الشعب التونسي مسالمًا؛ فتونس تتصدّر قائمة البلدان المصدّرة للإسلاميين الجهاديين، والعنف المجتمعي، أو ما يسمّى «الانحراف الصغير»، كالعنف الأسري ضد النساء وضدّ الأطفال، ظلّ في مستويات مرتفعة، كما يشهد على ذلك التقرير السنوي لنشاط مندوبي الطفولة لعام 2014، مع أن التقرير لا يرصد إلا الحالات التي أُبلغ عنها[46]. إضافة إلى ذلك، أعلنت وزارة الصحّة التونسية تسجيل أكثر من 25 حالة انتحار شهريًا في عام 2015، كان 63 في المئة منها حرقًا، ونسبة من المنتحرين أطفال دون العاشرة[47]. وعلى الرغم من الخطوات السياسية المهمة

---

(46) يُنظر: الجمهورية التونسية، وزارة المرأة والأسرة والطفولة، مكتب المندوب العام لحماية الطفولة، **التقرير الإحصائي السنوي لنشاط مندوبي حماية الطفولة 2015** (تونس: 2016)، «ملحق 1: أهم المؤشرات الإحصائية خلال سنة 2014»، ص 100.

(47) حاولت وزارة الصحة التونسية حديثًا خفض حدة القلق الذي أثارته تقارير بعض مراكز الدراسات المستقلة، مثل المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية في تقرير عام 2015، =

التي قُطعت على درب الانتقال الديمقراطي، فإنه لا تزال قطاعات مهمة من المجتمع التونسي ترى في الدولة عدوّة لها، ولا تنظر إلى مؤسساتها وممتلكاتها بوصفها ملكًا للجميع، وهو ما تشهد عليه الاعتداءات المتكررة على الممتلكات العامّة مثل السكك الحديد، وحرق مراكز الأمن، وقطع الطرقات، وتعطيل مواقع الإنتاج في الشركات العامة والخاصة بداعي المطالبة بتوفير فرص عمل، كما تطالعنا بذلك الأخبار يوميًا في الصحافة التونسية والأجنبية.

قاومت الدولة التونسية العنف المجتمعي سابقًا بأساليب الدولة الاستبدادية، أي من خلال القمع وإشاعة الخوف والرهبة داخل المجتمع، ومن خلال التحكم بالإعلام ومنع الإفصاح عن المعلومة، ما جعل التونسيين يستفيقون على وقائع مؤلمة بعد الثورة في شأن واقع بلادهم: نسبة الفقر التي تناهز 25 في المئة، ونسبة بطالة مرتفعة تقدّر بنحو 16 في المئة من السكان الناشطين، ونسبة انتحار مرتفعة، كما أسلفنا. واليوم، تُطرح على الدولة مهمة التحكم بالعنف بأساليب غير تلك التي اعتمدتها الدولة القمعية. ونرى أن استكمال تعزيز المؤسسات الدستورية (مجلس أعلى للقضاء يضمن استقلال السلطة القضائية وحياديتها، ومحكمة دستورية تحمي سمو الدستور وإنفاذه)، و«الهيئات التعديلية» التي نصّ عليها دستور عام 2014، إضافة إلى استكمال العدالة الانتقالية مسارها لتصفية آثار المرحلة الاستبدادية، هي من الأمور الأساس لإعادة بناء الثقة بين المواطن التونسي ومؤسسات دولته. كما أن إصلاح الإدارة وجهازي القضاء والأمن، وإرساء منظومة أمن جمهوري يكون في خدمة المواطن والبلاد لا في خدمة السلطة السياسية فحسب كما كان عليه الأمر من قبل، وتنظيم انتخابات دورية، بلدية ومحلية ووطنية، يقتنع المواطن بجدواها في إزاحة المسؤولين غير الأكفاء عن مواقع القرار، كل ذلك يُعَدّ من المقتضيات الأساس في مسار التحوّل نحو الديمقراطية والتحكّم بالعنف.

= عن ارتفاع عدد المنتحرين في عام 2015 قياسًا بعام 2014 (**العربي الجديد**، 2016/2/24)، بتأكيد أن هذه النسب، وإن كانت مثيرة للقلق، فإنها تظل غير بعيدة عن النسب العالمية. يُنظر جواب وزارة الصحة على الرابط التالي: <http://ar.webmanagercenter.com/2015/05/30/89671>.

مع ذلك، تظل في نظرنا هذه النسب المرتفعة من المنتحرين مؤشرًا إلى أن الدولة التونسية لا تزال تجد صعوبات في السيطرة على أسباب العنف المجتمعي.

نشكر الدكتور مهدي المبروك أستاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية ومدير المركز العربي للأبحاث والدراسات فرع تونس على المساعدة التي قدمها لها للحصول على هذه المعطيات والمعلومات الهامة.

غير أن التصدي للعنف على نحوٍ فاعلٍ، أكان عنف الدولة أم العنف المجتمعي، لا يمكنه أن ينجح إلا إذا اضطلع المجتمع المدني بدور ناشط في مقاومته داخل المجتمع، وترشيد استخدامه من جهة الأجهزة الأمنية. لذلك، ينبغي لمؤسسات الدولة ودوائرها الانفتاح أكثر على المجتمع المدني، ومدّ منظماته بالمعطيات التي تكون في حاجة إليها، والاستئناس بآرائها في مجالات نشاطها؛ فمراقبة المجتمع المدني للدولة أمر ضروري، لتكون هذه الأخيرة قوية، وفي الوقت نفسه ملتزمة القانون، فلا تنتهك حقوق مواطنيها وحقوق من ينزلون ضيوفًا على أرضها.

أما النقطة الأخيرة التي تبدو مهمة في هذا المجال، فتتعلق بالإصلاح التربوي؛ إذ لا تتكفل المدارس في المجتمعات الديمقراطية بإكساب التلاميذ مهارات وكفايات معرفية وفنية فحسب، بل تشكل أيضًا، كما يقول الفيلسوف الأميركي وليام غالستون، منابت للفضائل المدنية والجمهورية، يُنمّى فيها الحسّ المدني ويتم غرس قيم العيش سوية لدى النشء[48]. وفي هذا السياق، لا بدّ من أن تتطوّر أساليب التدريس ومناهجه، فتتخلى عن السلطوية في التعليم الشائعة اليوم في المؤسسات التعليمية والتربوية التونسية والعربية عمومًا، وأن تكون المدارس والمعاهد والجامعات إطارًا لتكوين المواطن المستقل بذاته، المزوّد بالمعرفة، والقادر على التفكير بنفسه من دون وصاية أحد، والذي يكتسب أيضًا روحًا نقدية تجعله ينبذ الاتّباع في كل مظاهره، ويجنح في حلّ مشكلاته إلى الإقناع والحجاج والمفاوضة بدلًا من العنف والقوّة[49].

(48) عن هذه المسألة، يُنظر: William A. Galston, Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State, Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 251-254.

(49) يزيد عيسى السورطي، **السلطوية في التربية العربية**، عالم المعرفة 362 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009)، ص 18-19.

المراجع

1- العربية

كتب

ارتدادات الربيع العربي: ربيع العرب ما له وما عليه، دراسات الندوة التي أقيمت في الكويت يناير 2013. محمد الرميحي (محرر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون الآداب، 2014.

أرندت، حنة. **آيخمان في القدس، تقرير حول تفاهة الشرّ.** ترجمة نادرة السنوسي. تقديم علي عبود المحمداوي. الجزائر: ابن النديم للنشر؛ بيروت: دار الروافد الثقافية - ناشرون، 2014.

______. **في الثورة.** ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

______. **في العنف.** ترجمة إبراهيم العريس. الفكر الغربي الحديث. بيروت: دار الساقي، 1996.

دومون، لويس. **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة.** ترجمة بدر الدين عردوكي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

راينو، فيليب. **ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث.** ترجمة وتقديم محمد جديدي. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ كلمة، 2009.

رولز، جون. **قانون الشعوب و«عود إلى فكرة العقل العام»**. ترجمة محمد خليل. المشروع القومي للترجمة 1074. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

السورطي، يزيد عيسى. **السلطوية في التربية العربية.** عالم المعرفة 362. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية.** ط 5. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

______. **مفهوم الدولة.** ط 9. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011.

فوكو، ميشيل. **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن.** ترجمة علي مقلد. مراجعة وتقديم مطاع صفدي. مشروع مطاع صفدي للينابيع 6. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة.** ترجمة جورج كتورة. أعمال ماكس فيبر (1). بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

كانط، إمانويل. **مشروع للسلام الدائم.** ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين. القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 1952.

هوبز، توماس. **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة.** ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب. بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، 2011.

هيغل، فريدريش. **أصول فلسفة الحق.** ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.

تقرير

الجمهورية التونسية، وزارة المرأة والأسرة والطفولة، مكتب المندوب العام لحماية الطفولة. **التقرير الإحصائي السنوي لنشاط مندوبي حماية الطفولة 2015** (تونس: 2016).

2- الأجنبية

Books

Agamben, Giorgio et al. Démocratie, dans quel état?. Paris: Écosociété, 2009 .

Andréani, Gilles et Pierre Hassner (sous la dir.). Justifier la guerre?: De l'humanitaire au contre-terrorisme. Références: Mondes. Paris: Sciences po, les presses, 2005.

Bauman, Zygmunt. Modernity and the Holocaust. Cambridge: Polity Press, 1989.

Browning, Christopher R. Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland. New York: Harper Collins, 1992.

Duchein, Michel. 50 Années qui ébranlèrent l'Angleterre: Les Deux révolutions du XVIIe siècle. Paris: Fayard, 2010.

Foucault, Michel. Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979. François Ewald et Alessandro Fontana (sous la dir.). Éd. établie par Michel Senellart. Hautes études. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.

Freund, Julien. L'Essence du politique. Postf. de Pierre-André Taguieff. Bibliothèque Dalloz. Paris: Dalloz, 2004.

Galston, William A. Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State. Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hatzfeld, Jean. Un Papa de sang. Paris: Gallimard, 2015.

Hippler, Jochen. Krieg, Repression, Terrorismus: Politische Gewalt und Zivilisation in Westlichen und Muslimischen Gesellschaften/ War, Repression, Terrorism; الحرب، القمع، الإرهاب. Mit Kommentaren von Nasr Hamid Abu Zaid und Amr Hamsawy. Stuttgart: Institut fur Auslandsbeziehungen, 2006.

Hirschman, Albert O. The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Kant, Emmanuel. Opuscules sur l'histoire, Stéphane Piobetta (trad.). Introduction, notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud. GF 522. Paris: Flammarion, 1990.

Kchaou, Mounir. Études rawlsiennes: Contrat et justice. Tunis: Centre de publication universitaire [CPU], 2006.

Michaud, Yves. La Violence. Que sais-je? 2251. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Morris, Christopher W. An Essay on the Modern State. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Ruff, Julius R. Violence in Early Modern Europe, 1500-1800. New Approaches to European History 22. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001.

Swaan, Abram de. Diviser pour tuer: Les Régimes génocidaires et leurs hommes de main. Bertrand Abraham (trad.). Liber. Paris: Seuil, 2016.

Tocqueville, Alexis de. De la démocratie en Amérique. 12ème éd. revue, corrigée et augmentée. Paris: Institut Coppet, 2012.

Weber, Max. Économie et société. Julien Freund et al. (trad.). Jacques Chavy et Éric de Dampierre (sous la dir.). Recherches en sciences humaines. Paris: Plon, 1971.

Periodicals

Frazer, Elizabeth & Kimberly Hutchings. «On Politics and Violence: Arendt Contra Fanon.» Contemporary Political Theory. vol. 7. no. 1 (February 2008).

_________. «Virtuous Violence and the Politics of Statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber.» Political Studies. vol. 59. no. 1 (March 2011).

Tilly, Charles. «La Violence collective dans une perspective européenne.» Anton Perdoncin (trad.). Tracés: Revue de sciences humaines. vol. 2. no. 19 (2010).

Chapters

Kirschner, Andrea and Stefan Malthaner. «Control of Violence: An Analytical Framework.» in: Heitmeyer, Wilhelm et al. (eds.). Control of Violence: Historical and International Perspectives on Violence in Modern Societies. New York; London: Springer, 2011.

Ricœur, Paul. «Pouvoir et violence.» dans: Ricœur, Paul. Lectures 1: Autour du politique. La Couleur des idées. Paris: Seuil, 1991.

الفصل الثاني

السياسة بين التواصل والعنف
في المجال السياسي العربي
محاولة للفهم في ضوء نظرية
«الفعل التواصلي» لهبرماس

محمد المساوي

إذا كانت السياسة بمعناها النقي تعني الحوار والتواصل، فإن تطور المجتمعات أدّى إلى ظهور معنى جديد للسياسة، بأن أصبحت تقترن بالعنف والدهاء. إنها السياسة المكيافيلّية التي حلّت في محلّ السياسة بمعناها الكلاسيكي في الحضارة اليونانية. لذلك، فإن السياسة بمعناها الحديث أصبحت تقترن بالعنف؛ عنف الدولة المشروع، وعنف المعارضين المدافعين عن حقوقهم. وهو عنف يتخذ شكلًا مباشرًا يمارس بوساطة القوة الصلبة/الخشنة، كما يمكن أن يكون عنفًا ناعمًا يمارسه الإعلام والخطاب والقوانين والقيم. بهذا المعنى، انتقد هبرماس منطق الديمقراطية الرأسمالية التي حوّلت السياسة من المعنى الكلاسيكي إلى المعنى الحديث؛ إذ يخضع الإنسان لعنف الدولة، وعنف الاقتصاد، وعنف ادعاء العلم، وعنف القوانين المفروضة، وعنف السوق. ومن أجل ذلك، دعا هبرماس إلى طرح مسوغات الدولة لحوار ومحاجّة عقلانيين بين المواطنين، من أجل بناء أُسس جديدة للدولة تعيد الأهمية للإنسان، وللسياسة بمعناها النقيّ.

إذا كان هبرماس قد شُغل بإعادة الأهمية للسياسة وللحوار في المجتمعات الحديثة، فإن نظريته تبقى صالحة للمجال السياسي العربي الذي ظلّت فيه السياسة

بمعنى الصراع والتطاحن، وغاب الحوار والتواصل؛ فمجمل حوادث العنف التي نلاحظها اليوم في وسائل الإعلام، يشهدها المجال السياسي العربي؛ إنه عنف تمارسه الدولة تجاه المعارضين، وعنف مضادّ تمارسه المعارضة بتلويناتها المختلفة، وعنف آخر يمارسه بعض هذه المعارضة تجاه بعض آخر باسم القيم والمعتقدات والأيديولوجيات؛ إنه عنف لغوي لفظي وجسدي. وربما يكون هذا العنف مسلّحًا بين تيارات لديها قناعات وانتماءات أيديولوجية متناقضة، وهذا هو النوع الذي نهتمّ به في هذه الدراسة؛ إذ نركّز خصوصًا على الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين في العالم العربي، ومدى قدرته على الحدّ من العنف الممارس بين الطرفين منذ سبعينيات القرن الماضي.

لذلك، ننطلق في هذه الدراسة من فكرةٍ أساس لدى هبرماس، هي أن العنف مرضٌ من أمراض التخاطب والتواصل البشريين؛ فهو نتيجة الخطاب المشوّه السائد بين الأصوليين وغيرهم. إنه خطاب مشوّه لأنه لا يعترف بالآخر كما هو. وتبعًا لذلك، نستدعي النظرية «الهبرماسية» في التواصل، لفهم أسباب تنامي العنف في المجال السياسي العربي. ونبدأ بتحديد مفهوم «الفعل التواصلي» عند هبرماس كمفهوم مركزي.

ترعرع هبرماس وعاش جزءًا من حياته في ألمانيا، حيث تأثر بالكوارث الناتجة من النازية والحرب العالمية الثانية اللتين ساد فيهما العنف بأشكاله المختلفة. لذلك، سيحاول في أعماله كلها البحث عن السبل التي تمكّن من تحقيق الاندماج الاجتماعي بدلًا من الصراع والتطاحن. والحل، في رأيه، هو بناء فضاء/مجال عام تُطرح فيه للنقاش القضايا التي تساعد في تحقيق التفاهمات والإجماع، بدلًا من الصراع والعنف. وأسّس مشروعه التواصلي في مؤلفه **نظرية الفعل التواصلي**[1]، لكن بقي هذا الطرح حاضرًا في كتاباته الأخرى.

ننطلق في تحديد مفهوم «الفعل التواصلي» من البحث في المجال الذي يمارس فيه هذا الفعل، أي الفضاء العام وفق تعبير هبرماس، وهو «مجموعة من الأشخاص الخواص [العاديين] الذين يجتمعون من أجل نقاش موضوعات

---

(1) Jürgen Habermas, Théorie de l'agir communicationnel, Jeans Louis Schlegel (trad.), vol. 2, L'Espace du politique (Paris: Fayard, 1987).

تكتسي طابع المصلحة العامة أو المصلحة المشتركة»[2]. إنه فضاء عام وسياسي ديمقراطي مفتوح للجميع، يضمن مناقشة وحوارًا بين الحساسيات/الاتجاهات والآراء والأفكار كلها. فبالنسبة إلى هبرماس، هناك علاقة وطيدة بين الديمقراطية والتواصل والمواطنة[3]؛ إذ لا يمكن إنجاح العملية التواصلية إلا في فضاء الديمقراطية، وهو فضاء تتحقق فيه المساواة في حقوق المواطنة بين الجميع.

إنه فضاء عام يسمح بتكوين رأي عام في شأن القضايا المطروحة، في إطار ديمقراطية جماهيرية تسمح للمواطنين بالتعبير عن آرائهم. يقول هبرماس: «إن المبدأ الذي على أساسه تقوم الدولة الحديثة، هو فكرة الشعب السيد الذي يجب أن يعبّر عن فكرته في شكل رأي عام. فإذا أغفلنا هذه النتيجة الطبيعية، وإذا لم نجعل من الرأي العام مصدرًا للسلطة السياسية في القرارات التنفيذية لمجموع المجتمع، فإن الحقيقة المتعلقة بالديمقراطية الحديثة تبقى من دون جوهر»[4]. إنه التواصل السياسي عندما يغدو مؤسسًا في دولة الحقّ والقانون[5].

إن لكل مواطن الحقّ في دخول هذا الفضاء، على أن يتخلّى، نوعًا ما، عن انتماءاته الخاصة، ليتحوّل من شخص عادي إلى مواطن يتشارك مع الآخرين هذا الفضاء. يقول هبرماس: «[إنه] المملكة التي يجتمع فيها الأفراد للمساهمة في النقاشات العامة، حيث بإمكان كل واحد الحلول فيه، ولا أحد يدخل الحديث في الفضاء العام بامتياز لا يملكه غيره»[6]. ولا يمكن تحقيق هذا المجال/الفضاء إلا في إطار الديمقراطية التشاركية. وما يقترحه هبرماس في نهاية الأمر لضمان مساواة الجميع في المناقشة، هو إجراءات محايدة تضمن لجميع أفراد المجتمع

---

(2) Nancy Fraser, «Repenser l'espace public: Une Contribution à la critique de la démocratie réellement existante,» dans: Emmanuel Renault et Yves Sintomer (sous la dir.), Où en est la théorie critique?, Recherches (Paris: La Découverte, 2003), p. 103.

(3) محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هبرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية**، سلسلة نقد السياسة 3 (الرباط: منشورات دفاتر سياسية، 2006)، ص 48.

(4) المرجع نفسه، ص 61.

(5) Jürgen Habermas, Droit et démocratie: Entre faits et normes, Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 1997), p. 189.

(6) الذهبي مشروحي، «مشروعية القوة ومشروعية العصيان المدني عند هبرماس»، في: محمد المصباحي (منسق)، **فلسفة الحقّ عند هبرماس**، سلسلة مناظرات وندوات 151 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008)، ص 163.

المساهمة في إطار متساوٍ وحرّ في النقاش العام. ويعد هبرماس أن هذا البديل هو الحلّ الوحيد القادر على الحفاظ على كونية الأخلاق[7].

لكن يبرز التحدي الذي يواجهه به تصور هبرماس: كيف يمكن المشاركين في المحاجّة التخلي عن تصوراتهم المسبقة للموضوعات المُثارة، بناءً على المحيط الثقافي والقيمي الذي يعيشون فيه؟ وهذه المشكلة ستُطرح على هبرماس وهو يحدّد شروط العملية التواصلية في إطار مفهوم «الفعل التواصلي».

يُعدّ مفهوم «الفعل التواصلي» مفهومًا مركزيًا عند هبرماس الذي حدّد المقصود بالأفعال التواصلية على النحو الآتي: «هي تلك الأفعال التي تكون فيها مستويات الفعل بالنسبة إلى الفاعلين المنتمين إلى العملية التواصلية، غير مرتبطة بحاجات السياسة، بل مرتبطة بأفعال التفاهم»[8]. ويتميز «الفعل التواصلي» من غيره من الأفعال أنه لا يسعى إلى البحث عن الوسائل التي تمكّنه من التأثير في الآخرين، بل يبحث عن كيفية التوصّل إلى تفاهم معه وتوافق متبادل من دون إكراه أو قسرٍ كيفما كان نوعهما. لذلك، فإن مفهوم «الفعل التواصلي» لديه يتأسس على دعامتين أساسين: **الأولى**، أن هناك شروطًا أساسًا لا بدّ من توافرها لإنجاح العملية التواصلية، وهي شروط مرتبطة بكيفية التواصل، تضاف إلى الشروط التي ذكرناها وتخصّ الفضاء العام. أمّا الدعامة **الثانية**، فمتمثّلة في أن الهدف النهائي للعملية التواصلية هو تحقيق التفاهم والإجماع بين المتحاورين في شأن القضايا المطروحة.

تتمثل الدعامة الأولى في الشروط الخاصة بالعملية التواصلية؛ فنجاح الحوار يتوقف على احترام مجموعة من المقتضيات في إطار «إيتيقا» [أخلاق] المناقشة. وإذا كان التفاهم هو الغاية القصوى من «الفعل التواصلي»، فإنه لا يمكن تصوره بين الأطراف المتحاورة إلا بشروط، من أهمها عدم تأثير طرف في آخر، لأن ذلك إن حصل، سيؤدّي حتمًا إلى إخفاق التواصل. يقول هبرماس في هذا السياق: «إن نشاط التفاهم المتبادل يخضع لشرط أساسي، به يحقق المعنيون مشروعًا لاتفاقهم المشترك (...) فهم يسعون إلى تفادي خطرين: يتمثل **أولهما** بفشل

(7) Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion: Que signifie le terme «Diskursethik» ?, Mark Hunyadi (trad.), Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1992), p. 10.

(8) Habermas, Théorie, p. 10.

التفاهم المتبادل وسوء الفهم؛ بينما يتمثل **الثاني** بفشل مشروع الفعل والإخفاق التامّ. فتنحية الخطر الأول شرط لا بدّ منه لتلافي الثاني»[9].

حتى لو تحققت الشروط الخاصة بالفضاء العام، وحتى لو كانت نية المتحاورين هي الوصول إلى التوافق، فإن عملية التواصل يمكن أن تُخفق إذا حاول كل طرف التأثير في الآخر، بدلًا من إقناعه. يقول هبرماس: «من المستحيل بدء صيرورات التفاهم بقصد الوصول إلى اتفاق مع مشاركة في التفاعل، وفي الوقت نفسه بهدف التأثير فيه، بمعنى أن تمارس عليه فعلًا سببيًا. فمن وجهة نظر المعنيين، لا يمكن فرض اتفاق، ولا يمكن قبوله من أحد الأطراف تحت إكراهات الطرف الآخر، أكان ذلك بكيفية أداتية أم بتدخلات مباشرة في وضعية الفعل، أم بكيفية استراتيجية بوساطة التأثير المحسوب على مواقف طرف تجاه الآخر»[10].

وحتى لو نجح التفاهم الناتج من التأثير، فإنه يكون اتفاقًا موقتًا يُخرق لحظةَ اكتشاف أحد الأطراف أنه كان تحت عامل مؤثّر، كالكذب مثلًا، بينما التفاهم الدائم هو الذي يكون مبنيًا على الإقناع والمحاجّة. إضافة إلى ذلك، فإن التفاهم بين المتحاورين يتطلب لغة بألفاظ صحيّة ودقيقة وبعبارات صادقة، هي ثلاثة شروط في دعاوى الصلاحية. لكن كما قلنا بالنسبة إلى استقلالية الفضاء العام، تُطرح المشكلة من جديد في شأن علاقة الفاعل بالمحيط.

يردّ هبرماس على هذا الاعتراض بتأكيد مفاده أنه لا يمكن عزل المتحاورين عن محيطهم، لكن يبقى أن العامل المؤثّر في التفاهم هو المحاجّة بين الطرفين لا الواقع المعيش، وإلا انتقلنا من التفاهم إلى الاتفاق الناتج من التأثير. فأيّ تفاهم يتأسس على عالم معيش يكون من ثقافةٍ ومجتمعٍ وشخصيةٍ[11]. لذلك، فإن الحل الذي يقدمه هبرماس هو الاتفاق على معايير مشتركة بين أعضاء المجموعة تسهّل عملية التواصل. فالتزام الجميع هذه المعايير يؤدي إلى التزام التوافق، ويجعل الفرد مندمجًا في مجموعته الاجتماعية. أما المعايير/القواعد التي اقترحها هبرماس فهي:

---

(9) سالم يفوت، «فلسفة التواصل عند هبرماس»، **حريات**، 2013/5/1، في:

<http://www.hurriyatsudan.com/?p=111546>.

(10) Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autre essais, Rainer Rochlitz (trad.), Philosophie d'aujourh'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 417.

(11) Ibid., pp. 435-436.

- لكل من هو قادر على الكلام والفعل نصيب كامل من النقاش.

- لكل فرد الحقّ في إثارة أيّ إشكال أو اعتراض على أيّ تأكيد كيفما كان. وضمن هذا الحقّ، يندرج حقّ الاعتقاد في آراءٍ ما والتعبير عنها.

- لا يحق منع أيٍّ كان من المتحاورين من النقاش، ولا استعمال أسلوب الإكراه تجاهه[12].

إضافة إلى هذه القواعد، زاد قاعدتين أخريين في صيغة افتراضين، مفادهما أن الدعاوى المعيارية للصلاحية تتضمن معنى معرفيًا، ويجوز التعامل معها بوصفها دعاوى للحقيقة، مع ضرورة الدخول في نقاش حقيقي لتأسيس المعايير والأوامر، اعتمادًا على العقل المتواصل المتحاور، لا على العقل الفردي[13].

بناءً على هذه المعايير التي يجب التوافق عليها، فإن هدف هبرماس هو تحقيق اتفاق حول معايير كونية مؤسَسة على نحو عقلاني من خلال المحاجّة. لكن تشارلز تايلور يرى أن هذا الاتفاق غير ممكن مع هيمنة الأخلاق الذاتية داخل ثقافة المجتمعات الحديثة؛ فكل واحد منا يعتمد مواقف أخلاقية لأسباب ذاتية محض، لذلك يفقد العقل دور الحكم داخل النقاشات الأخلاقية[14].

بخصوص الدعامة الثانية، ما دام «الفعل التواصلي» موجهًا نحو التفاهم، فإنه ينبغي الحكم في الفعل الكلامي بوصفه حكمًا مقبولًا عندما يحصل ذلك التفاهم[15]. لذلك، لم يدعُ هبرماس إلى وضع معايير لأخلاقيات النقاش تكون نابعة من الذات، على نحو ما فعل كانط والتقليد الفلسفي عامة، بل سعى إلى جعلها نظرية تبحث في الطرائق والإجراءات السلمية التي تمكّن الذوات المتفاعلة في ما بينها من التوصل عبر الحوار إلى صوغ تلك المعايير الأخلاقية[16]. بهذا المعنى،

---

(12) Jürgen Habermas, Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle, Champs 420 (Paris: Flammarion, 1986), p. 111.

(13) محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هبرماس** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991)، ص 206.

(14) Charles Taylor, Le Malaise de la modernité, Charlotte Melançon (trad.), Humanités (Paris: Les Éd. du Cerf, 1994), p. 26.

(15) Habermas, Logique des sciences, p. 430.

(16) Habermas, De l’éthique, pp. 35-36.

يغدو النقاش العملي أداة لها مكانة جوهرية في سَن المعايير وتبريرها، لأن التبرير عملية «بيذاتية» [رياضية] تداولية غير منفصلة عن الاجتماع[17].

ميّز هبرماس بين الاتفاق والتفاهم؛ ذلك أن الاتفاق يمكن أن يحدث تحت التأثير، في حين أن التفاهم هو الهدف من العملية التواصلية، ويكون بالإقناع والحجج، وهو مستفاد تواصليًا وله أساس عقلاني، لأنه يستند إلى قناعات مشتركة[18]: «إن التفاهم يعني موافقة المشاركين في عملية التواصل على صلاحية تلفّظ ما، في حين أن الاتفاق يعني الاعتراف الذاتي بدعاوى الصلاحية التي يعلن عنها المتحدث»[19]. وهكذا يكون التفاهم اتفاقًا على المعايير الاجتماعية والأخلاقية التي تحكم المجتمع، لا اتفاقًا لفظيًا فحسب، وتكون اللغة هي الأداة لتحقيق هذا التفاهم بين الذوات. إن الهدف من فلسفة هبرماس هو تحقيق الإجماع، بدلًا من الاختلاف في التقليد الفلسفي المعاصر. يقول آلان تورين: «إن هبرماس يفكّر على نحوٍ معقول. فالديمقراطية لا يمكن اختزالها في تسوية خلاف؛ إذ لا وجود لمواطنة من دون اتفاق»[20].

إن الهدف النهائي للعملية التواصلية عند هبرماس هو تحقيق الإجماع بين المتحاورين، مع الأخذ في الحسبان أن نقطة الانطلاق هي الاختلاف والتنازع بينهم؛ فهناك اختلاف يعترف به هبرماس، هو نقطة انطلاق لكل حوار، لكن الحوار يجب أن يؤدي إلى إجماع. ومن هذا الجانب انتُقدت نظرية هبرماس؛ فما دامت العملية التواصلية تتضمن عددًا من الفاعلين، محصورين أو غير محصورين، فمن الصعب جدًا تحقيق الإجماع بينهم[21]. يُضاف إلى ذلك أن الاختلاف أقدر على الابتكار من الإجماع الذي يقتل الإبداع[22]. وعلى الرغم من هذه الانتقادات، فإن

---

(17) يفوت، «فلسفة التواصل».

(18) Habermas, Théorie, p. 295.

(19) Ibid., p. 133.

(20) Alain Touraine, Critique de la modernité (Paris: Fayard, 1992), p. 393.

(21) من المنتقدين لهذه النظرية فريتس فالنر، يُنظر: فريتس فالنر، **مدخل الى الواقعية البنائية: جذور الواقعية البنائية بين فلسفة فتفنشتاين والعلوم المعرفية**، ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب لحكيم بناني (فاس: مطبعة أنفوبرانت، 2001)، ص 108.

(22) Jean-François Lyotard, La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir, Collection "Critique" (Paris: Éditions de Minuit, 1979), p. 13.

الهدف من نظرية هبرماس هو تحقيق شروط الاتفاق عبر الصيغة الآتية: «تحدث على نحوٍ يصبح معه أيّ متكلم آخر قادرًا على فهم كلامك، كما يصبح قادرًا على قبول رأيك»[23].

نخلص من خلال هذا التحديد المفاهيمي إلى أن تجاوز مشكلة العنف والصراع الاجتماعي، لحماية الاندماج والتضامن الاجتماعي، عند هبرماس، يتطلب تواصلًا سياسيًا لا يمكن إنجاحه إلا بتوافر فضاء عام سليم ديمقراطي يضمن حرية التعبير، وفعلًا تواصليًا سليمًا يضمن التفاهم، عبر احترام شروط معيارية خاصة بالتواصل بين الذوات. فهل تتوافر هذه الشروط في المجال السياسي العربي، أم أن أزمة الفضاء العام وعدم التسامح والدوغمائية هي من العوامل التي أذكت العنف بأشكاله الذي تعرفه المجتمعات العربية اليوم؟ تلك هي الإشكالية التي نحاول مناقشتها في هذه الدراسة. لكن قبل ذلك، يُمكن أن يُطرح التساؤل: لماذا نعتمد على نظرية «الفعل التواصلي» لهبرماس؟

نعيش في المجتمعات العربية عنفًا (وإرهابًا) بأشكاله المختلفة، وهو عنف في معظمه قائم بين تيارات لها مرجعيات وأيديولوجيات متناقضة؛ كل تيار يرى أن رأيه هو الصحيح، ويستعمل الأدوات كلها، حتى المسلّحة منها، لفرض رأيه على الآخر وعلى المجتمع، ما ينتج منه عنف (وإرهاب) مضادّ، ولا سيما العنف القائم بين الإسلاميين والعلمانيين منذ سبعينيات القرن الماضي، الذي احتوته الأنظمة الدكتاتورية بإذكاء الصراع والتطاحن حينًا، وأدّى إلى ممارسة العنف تجاهها حينًا آخر. وما إن سقطت هذه الأنظمة، حتى عاد هذا العنف بين الطرفين إلى الواجهة.

يتعلق الأمر، إذًا، بعنف بين تيارات لها قناعات ومرجعيات مختلفة. وقد قدّم هبرماس الدواء، وهو فتح النقاش والحوار بين هذه الأطراف للتوافق على مقومات الدولة المراد تأسيسها. لذلك استدعينا نظرية «الفعل التواصلي» لهبرماس على الرغم من اختلاف السياق، لأنها تخدم هدفنا في هذه الدراسة، وهو البحث عن أسباب تفشي العنف والإرهاب، فضلًا عن أن هبرماس تناول إشكالية الحوار بين العلمانيين والإسلاميين. فبعد حوادث 11 أيلول/سبتمبر 2001، قام ببناء رؤية

---

(23) الأشهب، ص 39.

جديدة للتقريب بين تصورات الطرفين، ورفع تحديًا أساسًا هو كيفية المصالحة بين الإيمان والمعرفة، بين الدين والعقل، في إطار مجتمع ما بعد علماني. وطرح السؤال الآتي: «كيف يمكن عقلًا حديثًا انفصل عن الميتافيزيقيا أن يفهم علاقته بالدين؟»[24].

إن الحل هو فتح نقاش عام بين الطرفين، مع الاعتراف لهما بالحرية في التعبير. لكن لتحقيق التوافق، يجب أن تُترجَم وجهات النظر الدينية إلى لغة دنيوية، وفي المقابل على المواطنين العلمانيين أن يمارسوا نقدًا ذاتيًا، فـ «الطبائع المدنية الديمقراطية لا يمكن أن تُفرض على جميع المواطنين، إلا إذا مرّ المتدينون والعلمانيون من مسلسلات تعلم تكميلية»[25]. هنا طرح هبرماس كثيرًا من التساؤلات في شأن هذا الحوار، منها:

- هل العلمانيون قادرون على التسامح وإجراء حوار جادّ مع الطرف الديني، على الرغم من الأجيال التي جرى فيها ازدراء الدين؟

- هل يستطيع العلمانيون أن يصدّقوا (وأن يعتقدوا أيضًا) أن كثيرًا من ثوابت العلمانية المفاهيمية مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبّل الدين علنًا؟

- هل الطرفان مستعدان للاعتراف بأن التسامح دائمًا ذو اتجاهين، أي إنه يجب على رجال الدين أن يدخلوا في حوار تَسِمه صفة التسامح، وليس ذلك في ما بينهم فحسب، بل مع الملحدين والعلمانيين أيضًا؟ وعلى العكس من ذلك، هل على العلمانيين ألا يُقْصوا المتدينين من الحوار؟ وذلك كله في إطار احترام المواطنين بعضهم بعضًا كأعضاء أحرار ومتساوين في المجتمع السياسي الهادف إلى التواصل السليم.

وُجّه عدد من الانتقادات إلى هذه الوصفة «الهبرماسية»، إذ كيف يمكن المواطنين المتدينين أن يتخلّوا عن قناعاتهم الدينية ليشاركوا في النقاش العام؟ فمن المعلوم أن المواطن المتدين يحقق وجوده من خلال إيمانه الديني. هنا، وأخذًا لهذا الاعتراض في الحسبان، يميّز هبرماس بين المواطنين العاديين ورجال

(24) Jürgen Habermas, Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie, Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix (trad.), NRF essais (Paris: Gallimard, 2008), p. 13.

(25) Ibid., p. 201.

السياسة؛ فرجال السياسة هم المطالَبون بالقيام بهذه العملية. يقول هبرماس: «إذا قبلنا هذا الاعتراض - وهو اعتراض أجده مفحمًا - فإن الدولة الليبرالية التي تحمي على نحوٍ علني، عبر الحقوق الأساسية الضامنة لحرية التدين، مثل هذه الأشكال من الوجود، لا يمكنها في الوقت نفسه أن تتوقّع من جميع الأشخاص المؤمنين أن يبرروا أيضًا اتخاذ مواقف سياسية في استقلالية عن قناعاتهم الدينية وعن قناعاتهم المرتبطة بنظرتهم للعالم. فهذا المقتضى لا يمكن أن يتوجه إلا إلى رجال السياسة الذين يخضعون، في إطار المؤسسات الدولتية، لواجب الحياد بالنسبة إلى الرؤى المختلفة للعالم، وكذلك بالنسبة إلى كل من يسعى إلى عمل عام وقدّم ترشيحه من أجل ذلك»[26].

وقع هبرماس في تناقض واضح بين الاعتراف للمتدينين بالحقّ في التمسك بمعتقداتهم الدينية في النقاش العام (ولم لا يكون الإدلاء بهذه الحجج مع علمانيين لا يقتنعون بمثل هذه الحجج؟)، ومطالبتهم في الوقت نفسه باتخاذ مواقف في الفضاء العام في استقلالية عن قناعاتهم الدينية. كما أن هناك تناقضًا آخر يتعلق بمطالبة هبرماس بعدم الإقصاء من الفضاء العام لأيّ مواطن مهما كانت قناعته، لكنه يؤكد، في الوقت نفسه، أن المواطنين المتدينين المحترفين للسياسة، هم وحدهم المطالبون بالتخلي عن قناعاتهم الدينية في النقاش العام، وتبعًا لذلك فإنهم الأجدر بالتحاور مع العلمانيين.

لكن على الرغم من هذه الاعتراضات، يبقى الحلّ «الهبرماسي» صالحًا لمجتمعاتنا اليوم، في ظل العنف الذي أصبح مهدِّدًا للتماسك الاجتماعي؛ ففي الأقل، يمكن فتح الحوار بين هذه الأطراف، في ظلّ الشروط التي وضعها هبرماس، أن يحدّ من العنف.

تنطلق فرضيتنا الأساسية من واقع ارتفاع صوت العنف في المجال السياسي العربي، في مقابل خُفوت صوت الحوار. ويكمن سبب ذلك في بنية اجتماعية وسياسية لا تسمح بالتواصل السليم وفق المقاربة «الهبرماسية»، إضافة إلى بنية الفضاء السياسي العربي، حيث تكمن الأزمة في المتحاورين أنفسهم؛ إذ أخفقت محاولات الحوار لأسباب ذاتية تتعلق برفض الآخر، والتهكم عليه، واستحالة

---

(26) Ibid., p. 208.

التفاهم معه حول مقومات الدولة المراد تأسيسها. لكن، من جهة أخرى، عرف المجال السياسي العربي عددًا من الحوارات بين الإسلاميين والعلمانيين؛ فهناك حوار فكري بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري[27]، وبين محمد سليم العوا ومحمد أركون[28]، وهي حوارات فكرية وصلت إلى تفاهمات لا تخلو من اختلاف.

هناك حوار سياسي وأيديولوجي بين الفاعلين من الطرفين، غاب فيه التفاهم والتوافق. وحتى إن حصل ذلك، فإنه كان مرحليًا؛ إذ عرفت تونس تجربة حوار بين الإسلاميين والعلمانيين أفضت إلى كثير من المخرجات في إطار «هيئة 18 أكتوبر»[29]. كما عرف المغرب حوارات بين الطرفين[30]، منها حوار جمَع الجانبين الفكري والأيديولوجي في القاهرة بإشراف مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن الحوار القومي - الديني[31]، حيث برز التوافق بين المفكرين، لكنه كان غائبًا تقريبًا بين الناشطين/المناضلين.

---

(27) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990).

(28) برهان غليون ومحمد سليم العوا، **النظام السياسي في الإسلام**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: مطبعة المستقبل، 2003).

(29) تضم الهيئة أهم أحزاب المعارضة التونسيّة الممثّلة في باريس (منها: المؤتمر من أجل الجمهورية، وحركة النهضة، وحزب العمال الشيوعي التونسي، والتكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات، والوحدويون الناصريون)، وأهم الجمعيات المدافعة عن حقوق الإنسان في تونس (جمعية عائلات وأقرباء السجناء السياسيين، ولجنة الدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان في تونس، والتضامن التونسي، والمجلس الوطني للحريات في تونس، وصوت حرّ)، إضافة إلى عدد من المستقلين الناشطين داخل الجالية التونسية المهاجرة والمهجَّرة.

(30) نشرت مضامين الحوار مجلة **نيشان**، وشارك في هذا الحوار مصطفى الخلفي (باحث ورئيس تحرير جريدة **التجديد**)، وعمر أحرشان (باحث وعضو قيادي في جماعة «العدل والإحسان»). وشارك من العلمانيين أحمد عصيد (باحث)، ونور الدين الزاهي (باحث)، وأدار الحوار محمد ضريف (باحث متخصص بشؤون الإسلاميين). يُنظر: «الإسلاميون والعلمانيون وجهًا لوجه»، **مغرس**، نقلًا عن **هسبريس**، 2008/6/30، في: <http://www.maghress.com/hespress/7405>.

في السياق نفسه، يُنظر: المعطي منجب وآخرون، **مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب**، دفاتر وجهة نظر 15 (الرباط: منشورات وجهة نظر، 2008).

(31) طارق البشري وآخرون، **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989).

هذه هي الحوارات التي ستكون محلّ التحليل والدراسة هنا، مع محاولة الاعتماد على منهجية تحليل الخطاب للوقوف على مدى احترام معايير «الفعل التواصلي» كما حدّدها هبرماس. وبطبيعة الحال، هناك عدد من الحوارات الأخرى التي لم يسمح لنا الحيز المخصص بدراستها، لكننا حاولنا أن تكون النصوص المدروسة تمثيلية، أخذًا في الحسبان تعدّد المجالات؛ من حوار فكري إلى حوار أيديولوجي، وتعدد السياقات؛ من القاهرة إلى تونس إلى المغرب، مع اختلاف طبيعة الفضاء العام في هذه الدول، ما أثّر في مخرجات الحوار وفي الممارسة السياسية.

بناءً على نظرية «الفعل التواصلي» لهبرماس - التي اعتمدت ثلاث دعامات أساسية، هي: توافر فضاء عام سليم؛ حوار بشروط ومعايير تضمن النجاح؛ توافق يؤدي إلى التفاهم - فإننا سنُعنى بثلاثة عناصر؛ يتعلّق **أوّلها** بالفضاء العام في العالم، و**ثانيها** بالحوار الإسلامي - العلماني، و**ثالثها** بصعوبة التفاهم بين الإسلاميين والعلمانيين.

أولًا: الفضاء العام في العالم العربي وتشويه التواصل

خلصنا، من خلال دراسة نظرية «الفعل التواصلي» لهبرماس، إلى أن الفضاء العام يتميز بسمتين أساسيتين: **أولاهما**، فضاء تسود فيه الديمقراطية، فيكون من حقّ كل مواطن التعبير عن أفكاره بحرية، من دون إكراه أو ضغط. و**ثانيتهما**، فضاء يتحقق فيه شرط الاستقلالية. ومن ثمّ، فإن كل متحاور يَدخله هذا الفضاء بمعزل عن انتماءاته، حتى يستطيع التواصل مع الآخرين.

1- أزمة الديمقراطية والحرية في العالم العربي

إذا كان المقصود بالديمقراطية هو الطريقة التي تمارس بها السلطة السياسية، والمبنية على ركيزتين أساسيتين: احترام حقوق الإنسان والمواطن، كحقّ التعبير الحرّ مثلًا؛ وحقّ انتخاب الحاكمين ومراقبتهم[32]، فإن الديمقراطية ظلّت كمفهوم

(32) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة الى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).

من اللامفكر فيه في الثقافة العربية الإسلامية[33]؛ إذ لا نكاد نعثر في الفكر السياسي الإسلامي على أبواب خاصة بالشورى أو الديمقراطية أو العدل، بالمعنى السياسي الدنيوي للكلمة، في حين حضر بقوة المعنى الأخروي[34]. لكن هذا الغياب في الثقافة السياسية العربية والإسلامية لا يعني استحالة تحقيق المفهوم في الوقت الراهن؛ فالأصل أن القرآن والسنّة يشجعان على الشورى والعدل، ما يمكن أن يشكّل نقطة الانطلاق إلى فكر جديد يؤسس الديمقراطية في مواجهة أنظمة غير ديمقراطية قائمة في الواقع.

سادت الأنظمة غير الديمقراطية في الدولة القُطرية في مرحلة ما بعد الاستقلال في العالم العربي من المحيط إلى الخليج، وباءت محاولات التحديث السياسي كلها بالفشل، فهيمن رأي الزعيم السياسي على الجميع، وانتُهكت حرية التعبير، وغابت إرادة الشعوب، مع استعمال الآليات الديمقراطية استعمالًا سطحيًا وبراغماتيًا يضمن استمرار الدكتاتورية.

في ظل هذا المناخ غير الديمقراطي، عمدت الدولة في السياق العربي إلى التضييق على محاولات الحوار بين المعارضين، بالنظر إلى أن مصلحتها تكمن في الصراع بينهم، لا في توافقهم وتفاهمهم. لذلك، فهي لم تتردد في الضغط على المعارضين الإسلاميين والعلمانيين على حدّ سواء. ما يوضح ذلك، أن معظم الندوات واللقاءات التي جرت بين هذه الأطراف كانت إمّا سرية وإما برعاية أجنبية. في المقابل، عمد الزعماء إلى إذكاء الصراع والتطاحن بين هذه التيارات، وفق مفهوم العصبية الخلدوني.

في المغرب، مثلًا، جرى الحوار العلماني الإسلامي على مدى العقود المنصرمة في إطار حُكم مطلق، وغياب الديمقراطية في الحياة السياسية، ما مكّن السلطة من استغلال الصراع بين الطرفين لتقديم نفسها بديلًا وحيدًا من الأطراف كلها، والإمساك من خلال ذلك بالتوازنات الكبرى؛ فالسياسة الرسمية المتّبعة في المجالين الديني والتربوي ساهمت في الانتشار المكثّف للفكر السلفي وللتيارات الإسلامية في مواجهة المعارضة اليسارية بفصائلها وتياراتها المختلفة. كما سعت

(33) المرجع نفسه، ص 71.

(34) المرجع نفسه، ص 73.

الدولة بعد ذلك إلى استعمال اليسار والفكر الحداثي لكبح جماح التطرف الديني، بعد أن استفحل وأصبح مصدر تهديد للسلطة[35].

أما في تونس، فواجهت السلطةُ تحركات «هيئة 18 أكتوبر» التي شُكّلت فضاءً للتوافق والحوار بين العلمانيين والإسلاميين، باستعمال العنف لتفريق التجمعات التي دعت إليها، ومنع اجتماعات أعضائها. أما في مصر، فكان الفضاء أكثر دكتاتورية، حيث قُمع الإسلاميون منذ تولي جمال عبد الناصر السلطة، وقُمع اليساريون بعد ذلك في عهدي أنور السادات وحسني مبارك، فقلّت بذلك الحوارات بين الطرفين.

2- المجال السياسي العربي وغياب الاستقلالية

سنعمد إلى استحضار ثلاثة مفكرين اتفقوا في شأن فقدان المجال السياسي العربي الاستقلالية، على الرغم من اختلافهم في السبب: برتران بادي، ومحمد عابد الجابري، وعبد الله العروي.

قدّم بادي بعض الأجوبة في شأن أزمة التواصل السياسي في العالم الإسلامي. وهي أجوبة لا تزال صالحة، على الرغم من الحراك الاجتماعي القوي الذي عرفته المنطقة، حيث أكد أن سبب نجاح الأنموذج الأوروبي هو استقلالية المجال السياسي عن المجالات الأخرى؛ ذلك أن هناك عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية، هو مجال خاص بالممارسة السياسية، ينافس الأمير والكنيسة، ويقدّم نفسه بديلًا منهما في الحياة السياسية. هنا ظهرت فكرة التعاقد بين الأمير والشعب كمصدر لمشروعية سلطته. وتبعًا لهذا السياق، ارتبط ميلاد المجال السياسي بفكرتي العقد وسمو القانون، وفكرة التمثيل، لضمان خروج المجال السياسي عن المجال الديني[36].

في المقابل، لم تعرف الحضارة الإسلامية، بحسب بادي، استقلالية المجال

---

(35) أحمد عصيد، «الحوار العلماني الإسلامي بالمغرب: الموانع والحوافز»، في: منجب وآخرون، ص 10.

(36) برتران بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ترجمة نخلة فريفر (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 22-23.

السياسي؛ فالمدينة الإسلامية ظلّت مرتبطة بالأمير، ولم تطمح البتّة إلى تشكيل مجال سياسي خاص ومستقل. لذلك، فهي لم تمنح المواطنين فرصة التدريب على العيش في التجمعات المدنية، ومهمّة تقسيم العمل الذي زوّد المدينة الغربية بفضيلتها التحديثية. كما لم تكن المدينة الإسلامية مركزًا لتشكيل برجوازية تطمح إلى القيام بوظيفة تمثيلية، أو تتعلم بالتدريج ممارسة السلطة السياسية وإدارة مطالبها ومصالحها المادية. بل إن المدينة الإسلامية، على العكس من ذلك، نمَت من خلال إعادة تشكيل المجموعات المذهبية والقبلية التقليدية، أي إنها نمَت على العصبية[37].

انتقد الجابري هذه الخلاصة، بأن لا يمكن إثبات فرضية أن قيام الكنيسة في أوروبا كان سبب النجاح في تأسيس المجال السياسي المستقل، فيما غيابها في العالم الإسلامي كان سبب الإخفاق؛ فكثير من الدول في آسيا، كاليابان مثلًا، عرفت التطور على الرغم من عدام وجود كنيسة فيها. والتفسير الأكثر واقعية للتطور في أوروبا هو أن الصراع بين الأطراف كان داخليًا، ولم يكن هناك تدخّل خارجي كما وقع في العالم الإسلامي. بل إن الخوف من الآخر على مستوى الذاكرة (المقصود بالآخر في هذا السياق هو العالم الإسلامي) دفع إلى الائتلاف والتحوّل. أما في العالم الإسلامي، فلازم التدخل الخارجي التطورات كلها وأثّر فيها، منذ الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث[38]، وهو ما يتكرر اليوم مع الثورات في عدد من الدول؛ إذ إن التدخل الخارجي عامل في إخفاق عمليات التحوّل نحو الديمقراطية. من جهة أخرى، بيّن الجابري عددًا من المحددات المؤثّرة في السلوك السياسي في المجال العربي الإسلامي التي عرقلت مسلسل التطور:

- **القبَلية**: يقصد بها الجابري القرابة والعصبية الخلدونية والعشائرية، كسلوك سياسي يعتمد على ذوي القربى، بدلًا من الخبرة أو التمثيل الديمقراطي؛ فالانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، هو وحده المحدّد في ميدان الحكم والسياسة.

---

(37) المرجع نفسه، ص 227-229.

(38) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط 2 (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 19.

- **الغنيمة**، أي دور العامل الاقتصادي في الدول التي يكون فيها الاقتصاد مبنيًا على الخراج والريع. والخراج هو كل ما تأخذه الدولة من المجتمع، مما يفرضه الغالب على المغلوب من «ذعائر» و«أتاوى» و«ضرائب». أمّا الريع، فالمقصود به كل دخْل يحصل عليه الشخص من ممتلكاته أو من الأمير، من دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي.

- **العقيدة** بوصفها محدّدًا، دينيًا كان أم أيديولوجيًا، وأخْذ مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب. وليس المهمّ هنا في العقيدة المضمون، بل القدرة على التحريك والتعبئة. وهي عقيدة توجّه سلوك المعتقِد، وتدفعه إلى الانتحار أو التظاهر، والتضحية من أجل الفكرة، دينية كانت أو مادية[39].

استنتج الجابري أن هذه المحددات تسكن اللاشعور السياسي العربي والمخيال الاجتماعي. لذلك، ففي كل مرحلة تاريخية تظهر لتعرقل أيّ تقدّم نحو التطور. ومن ثمّ، فإن إقرار النظام الدستوري الديمقراطي يتطلب تجديد العقل السياسي العربي، ولن يكون ذلك إلا بتجديد محدداته الثلاثة، وذلك بإحلال بدائل تاريخية معاصرة. وقد اكتفت الحركات الحداثية التي عرفها العالم العربي بقمع هذه المحددات، وجعلها ضمن المكبوت الاجتماعي السياسي من دون تجاوزها. والنتيجة هي عودة هذه المكبوتات بقوة مع النكسة والإحباطات؛ إذ عادت العشائرية والطائفية والتطرف الديني إلى سيادة الساحة العربية. فمن أجل تحقيق التطور لا بدّ، إذًا، من تحوّل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي واجتماعي، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، وتحويل العقيدة إلى رأي فحسب، مع خضوع الجميع للقانون ودولة المؤسسات[40].

إن هذه المكبوتات التي أوردها الجابري في مشروعه الناقد للعقل السياسي العربي، لا تزال مؤثّرة في الوقت الراهن، وهي تحول دون التواصل والحوار بين الأطراف المختلفة، من أجل بناء تصور متوافق عليه في شأن مشروع بناء الديمقراطية وحقوق الإنسان.

---

(39) المرجع نفسه، ص 48-49.

(40) المرجع نفسه، ص 373.

أما العروي، فتحدث عن ضرورة استقلالية المجال السياسي المغربي لتحقيق أيّ تحوّل ديمقراطي، إذ يقول: «التأويل الديمقراطي هو بالأساس تحرير السياسة، إنقاذها من كل ما ليس منها، أكان أعلى أو أبخس قيمة منها: فصلها عن كل منطق لا يناسبها. بتجريد السياسة فكرًا وعملًا، من الزوائد والشوائب، تتحرر المجالات الأخرى من همّ السياسة، تتجه إليها الهمم، تقتحمها المواهب، يسمو بها الجهد: الرياضة وهي الاختبار المستمر لما يستطيعه الجسم البشري، الفن وهو اختبار ما يستطيعه الخيال، العلم وهو اختبار ما يستطيعه الحذق، الفلسفة وهي اختبار ما يستطيعه بالعقل، التقوى وهو اختبار ما تستطيعه الإرادة، إلخ. تستقلّ هذه المجالات عن السياسة وتستقلّ السياسة عنها، فيتمّ النبوغ والتأقلم في هذه وفي تلك. وإذا طغت السياسة على الكل، صارت وجرّت الكل معها إلى الحضيض»[41]. فلا بدّ لضمان نبل السياسة من استقلالية مجال ممارستها، وإلا فسدت وانتقلت إليها الأمراض والشوائب الموجودة في المجالات الأخرى.

أضاف العروي أن معرفة واقع السلطة والدولة في العالم الإسلامي، تتطلب إدراك المادة الخام التي تجري بها السياسة وتجري عليها، أي نفسانية/نفسية الفرد؛ فكرته عن الحكم والدولة. وهذا كله ناشئ عن تربية لا تقوم بها الدولة وحدها، بل يقوم بها المسؤولون عنها أيضًا: الأب في البيت، والإمام في المسجد، والشيخ في الزاوية. وهؤلاء متأثرون بالمؤلفات الشرعية، وبتخيلات الدولة الأنموذجية، أي ما سمّاه العروي «الطوباويات الإسلامية»[42].

من خلال هذه الدراسات، فإن المجال السياسي العربي مليء بالعقيدة والأيديولوجيات التي تجعل الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين عقيمًا. فكل متحاور يدخل النقاش بأحكام قيمية مرتبطة بانتماءاته الأيديولوجية، مع رفض التخلي عنها في الحوار، وهو شرط سبق أن وضعه هبرماس لإنجاح العملية التواصلية في الفضاء العام. وإذا كانت أزمة التواصل السياسي مرتبطة بالفضاء الذي يجرى فيه الحوار، والذي يتّسم بغياب الديمقراطية وحرية التعبير، وبهيمنة

---

(41) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 154.

(42) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983)، ص 121.

الأيديولوجيات، فإن الأزمة هي أيضًا أزمة ذاتية مرتبطة بالمتحاورين الذين تغلب عليهم الدوغمائية والانغلاق ورفض التسامح.

ثانيًا: الحوار الإسلامي العلماني وغياب التسامح وهيمنة الازدراء

من خلال تتبّعنا الندوات واللقاءات التي جرى فيها الحوار بين علمانيين وإسلاميين في العالم العربي، استنتجنا أن هناك استعمالًا لأسلوب تهكّمي بين الطرفين؛ فالإسلاميون ينعتون العلمانيين بالملحدين والخارجين عن الطريق والضالين والكفرة، وفي المقابل، ينعت العلمانيون الإسلاميين بالظلاميين والجهلة والماضويين واللاعقلانيين. ونحن رأينا كيف جعل هبرماس من الاعتراف بالآخر شرطًا ضروريًا لإنجاح العملية التواصلية، مع الابتعاد عن الألفاظ التي تسيء إلى الآخر؛ ففي الحوار القومي الديني، نجد فكرة يستعملها الإسلاميون في مواجهة القوميين مفادها أن القومية مستوردة، والمقصود بها شرذمة الأمة الإسلامية. كما أن الاشتراكية زحف أحمر يرمي إلى القضاء على المقوّمات الباقية للاستمرار والاستقرار في الأوطان الإسلامية، وشعارات الحداثة والديمقراطية والعلمنة مستوردة لضرب المسلمين في دينهم وثقافتهم الموروثة وهويتهم وتاريخهم، وأن الحل هو حتمية الحل الإسلامي نفسه المتمثل في تطبيق الشريعة الإسلامية[43].

أكد طارق البشري، وهو أحد المشاركين في هذا الحوار، أن أصل العلمانية هو الغرب، وأن هؤلاء العلمانيين ظلوا غرباء عن المجتمعات العربية الإسلامية التي كانت تقاوم التدخلات الأجنبية بمرجعية إسلامية[44]. إنه فكر علماني وافد من الغرب، في رأيه، فسمى الإسلاميين أصحاب الفكر الموروث، والعلمانيين أصحاب الفكر الوافد الغريب، والإسلامية السياسية تتجه بأصل قيمتها وطبيعة تكوينها ضدّ النزعة التغريبية[45].

---

(43) مواقف استخلصها رضوان السيد، يُنظر: رضوان السيد، «القوميون والإسلاميون في الوطن العربي وضرورات الحوار والتلاقي»، في: البشري وآخرون، ص 78.

(44) طارق البشري، **الحوار الإسلامي العلماني**، في المسألة الإسلامية المعاصرة، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2005)، ص 7-30.

(45) المرجع نفسه، ص 71.

في السياق نفسه، مهّد منير شفيق لأحد كتبه بهجوم عنيف على العلمانيين، بوصفهم أصحاب «فكر علماني متغرّب»[46]. في المقابل، لم يتردّد العلمانيون في التهكم على الإسلام، واستغلال بعض حوادث العنف والفتن التي عرفها ماضي المسلمين، للربط بين الإسلاميين والعنف، خصوصًا في ظلّ الإرهاب الذي يمارسه اليوم ما يسمى «الإسلام الجهادي» (أو السلفية الجهادية) في عدد من المناطق في العالم. ففرج فودة، مثلًا، شن هجومًا عنيفًا على ماضي المسلمين، ولم يستثنِ حتى عهد الخلفاء الراشدين، إذ قال: «إذا جاز أن يقال هذا عن عهد الخلفاء الراشدين، فإنه يجوز أن تقول ما هو أكثر حين تتصدى بالتحليل والنقد لعصور لاحقة، ارتفعت فيها رايات الحكم الديني، وادعى أصحابها أنها وجه الإسلام الصحيح، وأنهم الحافظون للكتاب والمحافظون عليه، والتابعون للسنّة والمتابعون لها، وهم على الرغم من ذلك يستحلّون القتل في غير حقّ، والظلم بلا داعٍ، ويدخلون على المؤانسة أبوابًا لو سمع بها الصدر الأول في الإسلام، لعجز عن أن يدخلها في باب من أبواب الجاهلية»[47].

ردّ على هذا الكتاب عبد المجيد صبح[48]. ثمّ ردّ عليه منير شفيق بقوله: «وهذا ما سمح لفريدريك إنغلز على سبيل المثال، أن يسوّغ كل ما استخدم من أساليب وحشية لإقامة نظام العبودية، لأنها ضرورية تاريخية للخروج من عصر الوحشية»[49]، مؤكدًا بذلك أن تاريخ الماركسية هو تاريخ العنف، كما أنه وصف العلمانيين بالسذّج[50].

وفي المغرب، اتهم أحمد عصيد، أحد المشاركين في الحوار الإسلامي العلماني، الإسلاميين أنهم غير ديمقراطيين، بقوله: «في حوارنا مع الإسلاميين

(46) يُنظر: منير شفيق، **ردود على أطروحات علمانية**، ط 3 (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع؛ تونس: دار البراق، 1992).

(47) فرج فودة، **قبل السقوط** (القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992)، ص 12.

(48) عبد المجيد حامد صبح، **تهافت قبل السقوط وسقوط صاحبه**، نحو عقلية إسلامية واعية 4 (المنصورة: دار الوفاء، 1985).

(49) منير شفيق، **بين النهوض والسقوط: رد على كتاب فرج فودة**، ط 3 (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع؛ تونس: دار البراق، 1991)، ص 57.

(50) المرجع نفسه، ص 99.

المغاربة حول مفهوم الديمقراطية، قلنا إن لديهم عطبًا في استعمال هذا المفهوم لمآرب سياسية محدودة من دون أن يؤمنوا بقيمه وأسسه ومبادئه»[51]. وطرح عصيد عددًا من المسائل المستفزة للمتحاور الإسلامي[52]، من قبيل:

- إن اللحظات التي تصور على أنها «عصر ذهبي» للإسلام، التي هي مرحلة النبوة والخلفاء الراشدين، كانت أيضًا مرحلة حروب فظيعة واقتتال شنيع وحوادث مهولة ولم تكن مرحلة سلمٍ وحضارة وازدهار.

- إذا كان القرآن يضمّ نصوصًا منسوخة ومتجاوزة منذ 1400 عام باعتراف الفقهاء أنفسهم، فلماذا ظلت هذه النصوص موجودة ضمن الكتاب تُحفظ وتُروى وتُشرح حتى الآن؟ ألا يعني هذا في العمق أنها ليست «منسوخة»، وأن من حقّ بعض المسلمين عدّها مرجعية لهم واعتمادها في سلوكهم؟ ما هو الموقف الواضح والصريح من النصوص التي تُستعمل في الإرهاب وإيذاء الناس والإضرار بمصالحهم؟ ولماذا يطالعك المسلم بالآيات الإيجابية، ويخفي غيرها عندما يكون في وضعية دفاع، ثمّ يفاجئك بعد ذلك بنصوص إرهابية المحتوى ما إن يصبح في حالة قوة؟

في السياق نفسه، يقول أحد اليساريين منددًا بخروج «جماعة العدل والإحسان» من «حركة 20 فبراير»: «لم يفاجئني خروج حركة العدل والإحسان، بقدر ما فاجأني ذلك التحالف السياسي الميتافيزيقي الذي حدث بين حركة قروسطية ثيوقراطية، وحركات ظلّت إلى وقت قصير تقدّم نفسها كممثل للحداثة والانفتاح»[53]؛ فالمشروع الإسلامي هو مشروع ماضوي[54].

في المقابل، لم يتردّد عدد من الإسلاميين في وصف كل من يخالف رأيهم بالضلالة والكفر. على سبيل المثال، وصف عبد السلام ياسين محاوريه من

---

(51) أحمد عصيد، «مستقبل المسلمين بين أردوغان والقرضاوي»، **الحوار المتمدن**، 2011/12/13، في: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=287344>.

(52) أحمد عصيد، «أسئلة الإسلام الصعبة»، **الحوار المتمدن**، 2010/1/8، في: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=198556>.

(53) محمد مقصيدي، «أسباب خروج العدل والإحسان من 20 فبراير»، **الحوار المتمدن**، 2012/1/2، في: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=289957>.

(54) علي أفقير، «الإسلاميون، اليساريون والأقطاب الثلاث»، في: منجب وآخرون، ص 48.

الديمقراطيين كما يلي: «الفضلاء الديمقراطيون الذين نحبّ أن نحاورهم طبقة واحدة مع المتسلطين المستبدين»[55]. وأضاف قائلًا: «وعلى محكّ التجربة وفي ساحة الصراع وسوق السياسة سيلتقي جند الله، ويصطدم جند الله ويواجه جند الله بدعوات أخرى تربيتها وتنظيمها ومشروعها واقتراحها على الشعب منصوبة على غير الأساسيات التي جعلت منا على مدى قرون أمة عظيمة. أولئك هم الفلول المبثوثة على أرض المسلمين من متقاعدي الثورية التقدمية، وأرامل الأيديولوجية التي خرّ مثلها الأعلى في العدل، وخمد أوار حماسة أبنائها النضالية مع انهيار الإمبراطوريات السوفياتية. أولئك في بعض بلاد المسلمين لا يزال معهم من الوقاحة بل من بلادة الحس وتخلّف الفكر، ما يجعلهم مصرين على التقاط الأطاريح الملفّقة البالية التي طرحها أصحابها ومنشئوها في مزبلة التاريخ، ليقترحوا على الأمة خرقًا تافهة ميتة ينفخون فيها لتصبح في أوهام عامة البلداء رايات نصر»[56].

إنها عبارات تقطع أواصر التواصل كلها بين الطرفين؛ فنحن أمام جدل فكري لا يحترم الآخر، ويستعمل الحوادث من أجل النيل منه، ما أثّر في الخطاب الأيديولوجي والسياسي بين المناضلين من الاتجاهات المختلفة التي برز فيها هذا الجدل بروزًا قويًا، ليتحوّل في عدد من الحالات من عنف لغوي إلى عنف مادي مباشر. وما تشهده الساحات الجامعية في العالم العربي من عنف بين الإسلاميين والعلمانيين هو دليل على ذلك؛ إنه عصر المواجهة، لا عصر الحوار والتواصل.

ثالثًا: صعوبة التفاهم وإذكاء الخلاف بين الإسلاميين والعلمانيين

إن التفاهم هو محور نظرية «الفعل التواصلي» لدى هبرماس، فشتّان، إذًا، ما بين الاتفاق الذي هو سليل التفاهم، والتأثير الذي هو سليل الإكراه والضغط. هنا يُطرح السؤال عن كيفية تحقيق التفاهم بين أطراف لديها اختلافات مرجعية جوهرية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين. في هذا السياق، يردّ هبرماس بتأكيد مفاده أن التوفيق بين الثقافات المختلفة، في إطار هذا التواصل، يحتاج إلى أربعة اتجاهات لحلّ مشكلة التعارض:

---

(55) عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994)، ص 5.

(56) المرجع نفسه، ص 15.

- إخضاع التعدد الثقافي لمعايير الإدارة التشاورية للدولة من خلال الحوار، مع البحث الدائم عن التوافقات والتوازنات كلما اختلّ ميزان القوى بين الثقافات.

- المطالبة بمراجعة التراث والتقاليد من أجل الانفتاح على الآخرين، وممارسة النقد الذاتي، وذلك يجعل ثقافة الأغلبية خاضعة للثقافة السياسية حينما تتفاعل تفاعلًا لاإكراهيًا مع ثقافات الأقليات.

- لتحقيق التعايش بين الثقافات، لا بدّ من الاعتراف المتبادل لجميع المواطنين بثقافة سياسية وحيدة هي الثقافة التشاورية الديمقراطية.

- ضرورة الوصول دائمًا إلى حلول وسطية بين مختلف الثقافات، تكون مبنية على أسس عقلانية وملبية مصالح الجميع، من خلال النقاش والحوار والمحاجّة[57].

في ما يلي، نركز على تيمتين أساسيتين: علاقة الدين بالسياسة، وعلاقته بالحرية، من أجل معرفة مدى قدرة المتحاورين على التفاهم في شأن المعنى.

1- علاقة الدين بالسياسة

عرف الفضاء السياسي العربي حوارًا صاخبًا في شأن علاقة الدين بالسياسة؛ إذ يتمسك الإسلاميون بدور أساس للدين في الحياة السياسية، بالنظر إلى أن الإسلام يهتم بالدين والدنيا، في حين يرى العلمانيون أن حضور الدين في السياسة خطرٌ بالنسبة إلى قيم الديمقراطية. فبحسب برهان غليون، يؤكد الإسلاميون الارتباط الحتمي والطبيعي بين الإسلام كعبادة والإسلام كنظام حكم، والمؤمن لا يستكمل إيمانه إلا إذا وحّد بين ممارساته العبادية وممارساته الدنيوية. أما المذهب العقلاني، فيرى أن الإسلام دين يخص العلاقة بين المؤمن وربه، وأن النظم السياسية هي نُظم دخيلة على الإسلام. ومن ثمّ، فإن من حق المؤمن أن يختار بعقله النظام السياسي الذي يرغب فيه[58].

---

(57) علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل: هبرماس أنموذجًا** (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011)، ص 326-327.

(58) غليون والعوا، ص 94.

أما في ما يتعلق بالحوار الفكري في شأن هذا الموضوع، فدشّن اثنان من مثقفي العرب المعروفين هذا الحوار، هما حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وتوصلا إلى نتائج متشابهة، وإن لم تخلُ من مفارقات، فحنفي انتهى إلى أن «الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثمّ لا حاجة له إلى علمانية زائدة عليه مستمدّة من الحضارة الغربية»[59]، ووافقه الجابري بلفظ مختلف؛ إذ توصل إلى أن «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، لأنه ليس فيه كنيسة حتى تُفصل عن الدولة»[60]. ولعل سبب هذا التوافق النسبي هو التقارب الأيديولوجي بين المفكرين، بالنظر إلى أن حنفي يُصنف ضمن «اليسار الإسلامي»، والجابري من اليساريين الذين قاموا بقراءات متجددة للتراث الإسلامي.

واصل غليون ومحمد سالم العوا هذا الحوار الفكري في كتابهما **النظام السياسي في الإسلام**، حيث أكّد الأول أن التنظيم السياسي والاجتماعي يقتضي قواعد عقلانية حداثية لدرء الخلافات وحلّ المشكلات، يتطلب وضعها استعمال العقل. لكن هذا لا يعني أن الإسلام كدين ضد هذه القواعد العقلانية، مع التمييز بين الإسلام كنص (القرآن) والإسلام كاجتهادات فقهية، استعملت في عدد من الفترات لإنتاج نُظم أوتوقراطية مناقضة للديمقراطية. إن المطلوب من الحركات الإسلامية اليوم هو القيام بالنقد الذاتي وبالاجتهاد في النص من أجل بناء ديمقراطية حقيقية تتناغم مع متطلبات العصر، على أن يبقى هذا الاجتهاد العقلي نسبيًا لا مطلقًا ومقدسًا. وبذلك، ستنجح هذه الحركات في الانتقال من مستوى الممارسة السياسية الملحقة بالدعوة الدينية إلى مستوى الدعوة الفكرية المؤسسة لسياسة ديمقراطية جديدة، إنسانية وعقلانية في الوقت نفسه[61].

أما العوا، فانطلق من أن الإسلام كنص لا يتضمن نظام حكم محدّد المعالم، يجب على المسلمين التزامه والوقوف عند حدوده في كل العصور. لكن المقصود بمقولة «الإسلام دين ودولة» هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعدد الآراء وتنوعها في الشأن السياسي، ليخلص إلى أن المسألة السياسية كلها أو جلّها

---

(59) حنفي والجابري، ص 38.

(60) المرجع نفسه، ص 44.

(61) غليون والعوا، ص 96.

مسألة اجتهادية ظنية، وهي بذلك تقتضي اجتهادًا متجددًا في كل عصر، تتحقق به مصالح أهله[62].

في هذا السياق، يتضح وجود توافقٍ بين المفكرين، لكنه توافق لا يخلو من اختلاف؛ إنه توافق بين المفكرين الديمقراطيين الإسلاميين والمفكرين الديمقراطيين العقلانيين، بحسب غليون، مع تأكيده أنه ينبغي عدم الاستمرار على درب التعلّق بحبال وهْم الدولة الإسلامية، حتى في شروط تقريب مفهومها من مفهوم الديمقراطية الحديثة وقيمها التعددية، لأن ذلك سيقود إلى إفراغ الديمقراطية من محتواها. والحل هو أن تصبح الحرية المبدأ الناظم لحياة الإسلاميين (الديمقراطيين) الأخلاقية والسياسية[63]. في المقابل، نجد أن العوا دعا غليون إلى إعادة النظر في بعض المفاهيم، كـ «الذهنية القطيعية» و«تجميد العقل ودفن الضمير»، وإلى التحرر من مسلّمات الانتقاد الفكري الأوروبي لآثار السيطرة الكنسية في القرون الوسطى، وإسقاطها على المجتمع الإسلامي[64].

أما في ما يتعلق بالحوار السياسي بين الطرفين، فنجد في إطار «هيئة 18 أكتوبر» في تونس، التي أشرنا إليها سابقًا، توافقًا في شأن علاقة الدولة بالدين، على الرغم من أن ذلك جاء عامًا؛ إذ جاء في أحد بيانات الهيئة: «وإزاء هذه التحديات، تلتزم هيئة 18 أكتوبر الدفاع عن رؤية للعلاقة بين الدولة والدين والهوية تنهل من التفاعل الخلّاق بين مقومات حضارتنا العربية الإسلامية ومكتسبات الإنسانية الحديثة، وخصوصًا حقوق الإنسان والحريات الجماعية والفردية، بوصفها شرطًا أساسيًا من شروط التقدم والتنمية والكرامة (...) إن من واجب الدولة الديمقراطية المنشودة إيلاء الإسلام منزلة خاصة، بوصفه دين أغلبية الشعب من دون أيّ احتكار أو توظيف، مع ضمان حقّ جميع المعتقدات والقناعات وحماية حرية أداء الشعائر الدينية»[65]. لكنه توافق نسبي، فرضته أحوال المواجهة مع النظام. فما إن سقط حكم زين العابدين بن علي، حتى عاد كل طرف إلى شعاره القديم؛ الحل الإسلامي في مقابل الحل العلماني. ولعلّ ما قلّل من قيمة ذاك التوافق أن

(62) المرجع نفسه، ص 117.

(63) المرجع نفسه، ص 261.

(64) المرجع نفسه، ص 270.

(65) بيان صادر عن الهيئة في 2009/12/10.

عددًا من التيارات من الطرفين العلماني والإسلامي رفضت المشاركة في الهيئة، ولم تلتزم مخرجاتها. لكن على الرغم من ذلك، كان الحوار في ظلّ الهيئة تدريبًا للطرفين، سهَّل عملية التوافق في الحوار الوطني بعد الثورة، في إثر استفحال الصراع والتطاحن من جديد.

أما في ندوة «الحوار القومي - الديني» بالقاهرة، وفي ما يتعلق بموضوع تطبيق الشريعة تحديدًا، أكّد محمد عمارة أن العلمانية وتطبيق القانون الوضعي الأجنبي كانا بتدخّل الدول الاستعمارية، وأنه حان الوقت كي يطالب الجميع، الإسلاميون منهم والعلمانيون، بتطبيق الشريعة الإسلامية في قانوننا الوضعي لتحقيق الاستقلال الوطني وإعادة الشرعية والمشروعية إلى قانون الأمة الطبيعي[66]. لكن هذا لا يعني، من وجهة نظره، أن الدولة الإسلامية دولة دينية كما كانت في العصور الوسطى في أوروبا، كما أنها ليست دولة مدنية علمانية مثلما كانت في العصر الحديث الأوروبي. إنها دولة إسلامية مدنية، مصدر السلطات فيها هو الشعب، شريطة التزام الشريعة؛ ألّا يُحل قانون حرامًا ولا يُحرّم حلالًا[67]. وفي الاتجاه نفسه، أكّد العوا أن الشعوب الإسلامية تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية، وأن الحل هو الانتخابات وصناديق الاقتراع[68].

في المقابل، وفي الحوار نفسه، ردّ عبد الإله بلقزيز على أفكار الإسلاميين بتأكيد أن الهدف من المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية هو هدف سياسي محض، يتمثل في تحقيق المكاسب السياسية. وما يوضح ذلك، في رأيه، أن معظم الإسلاميين ممن اندمج في اللعبة السياسية في العالم العربي تنازل عن هذا المطلب ما إن وصل إلى المشاركة السياسية، وأن المشكلة الجوهرية هي مشكلة تحديد ماهية الشريعة، أهي القرآن المقدس غير القابل للتعديل، أم أنها تكمن في الاجتهادات الفقهية التي لم تستطع إعمال العقل بعدُ في النص[69]؟ ووافق الجابري على هذا الرأي، على نحوٍ مختلف، من خلال تأكيده أن مطلب تطبيق الشريعة هو مطلب سياسي محض، وأن تطبيق ما جاءت به الشريعة من حدود يجب أن يأخذ

(66) محمد عمارة، ضمن قضايا للمناقشة، في: البشري وآخرون، ص 201.

(67) المرجع نفسه، ص 202.

(68) المرجع نفسه، ص 207.

(69) المرجع نفسه، ص 203.

في الحسبان أسباب النزول، وما دامت هذه الأسباب منتفية في العصر الحالي، فلا داعي لتطبيقها. واستدلّ بفترة حكم المهدي بن تومرت الذي عمل على تطبيق الحدود، الأمر الذي ولّد الفوضى في الدولة، فاضطُرّ الخليفة الموحّدي عبد المؤمن، بعد استشارة الفقهاء، إلى تعويض الحدود بعقوبات أخرى[70].

في المغرب لم يختلف الموقف بين الطرفين كثيرًا؛ فالعلمانيون يتهمون الإسلاميين بأنهم يعدّون مرجعيتهم مطلقة، في حين أن المرجعية الدينية تستند إلى مصدر إلهي متعالٍ. وأدى ذلك إلى جعل الدين المرجعية الوحيدة التي ينبغي الانطلاق منها[71]. لذلك، يجب الفصل بين الدين والسياسة، ويجب أن يخرج الدين من المجال السياسي بوجهٍ عام، وأن يصبح أمرًا خاصًا[72].

في المقابل، يرى الإسلاميون المغاربة أن للدين دورًا في الحياة العامة، كما أن له دورًا في الحياة الخاصة، ويرون أن هذا الدور لا يكون من خلال الإكراه. كما يطالب هذا التيار بإعادة الأهمية إلى الشريعة كمصدر للتشريع؛ فلكل مجتمع ثوابته، ومنها تُستنبط ما تسمى مرجعيات صوغ القوانين. فالمطلوب من العلمانيين التخلّي على فكرة أن العلمانية هي الحل؛ إذ لا يمكن تحييد الدين في مجتمعات متدينة[73]، كما يجب إزالة إمارة المؤمنين وتحرير العلماء من التبعية للمؤسسة الملكية، من أجل أن يكون لهم صوت حرّ. فالشريعة، إذًا، هي المصدر الأساس للتشريع، مع التمييز بين المجال الدعوي الذي يجب عدم توظيفه في السياسة، ومجال إدارة شؤون الدولة بوصفه مسألة إنسانية لا تداخلها القداسة[74].

في التيار نفسه، يرى عبد السلام ياسين أن «اللاييكية هي إجمالًا فصل الدين عن الدولة، يعني في آخر المطاف الحكم بما تهواه الأنفس البشرية وتتوحد بالإجماع أو بنصفه وثلثه وأقلّه عليه. واللاييكية لصيقة الديمقراطية وضجيعتها ووجهها وقفاها ولازمتها»[75].

---

(70) المرجع نفسه، ص 206.

(71) عصيد، «الحوار العلماني الإسلامي».

(72) نور الدين الزاهي، في: «الإسلاميون والعلمانيون».

(73) مصطفى الخلفي، في: المرجع نفسه.

(74) «الإسلاميون والعلمانيون».

(75) ياسين، ص 19.

من خلال هذا النقاش، يرى العلمانيون أن استعمال الدين في السياسة متعارض مع قواعد الديمقراطية. في المقابل، يرى الإسلاميون أن الدين أساس ممارسة السياسة في المجتمع الإسلامي، ما يعني أن التفاهم في شأن علاقة الدين بالسياسة والدولة لم يتحقق؛ فكل طرف اكتفى بالتعبير عن مواقفه الطبيعية المنسجمة مع مرجعيته من دون تقديم تنازلات، مع الأخذ في الحسبان أن النقاش الفكري الأكاديمي أدى إلى توافقات نسبية كما رأينا من قبل.

2- الجدل في مفهوم الحرية

في ندوة «الحوار القومي - الديني» السالفة الذكر، نجد نوعًا من التوافق بين المتحاورين في شأن مطلب الحرية السياسية، لأن كِلا الطرفين عانى الاستبداد. لذلك، دعا راشد الغنوشي إلى عَدّ الحرية مبدأ مقدسًا، ورفضِ الاستبداد السياسي في أشكاله وتلويناته الأيديولوجية كلها[76]. كما دعا فهمي هويدي إلى جعل قضية الحرية وحقوق الإنسان مجالًا يلتف حولها الطرفان لمحاربة الاستبداد[77]، وهو توافق يكاد يكون نقطة الالتقاء الوحيدة في الحوار بين الطرفين في العالم العربي، لكنه يظل توافقًا إجرائيًا تتطلبه أحوال المواجهة مع الأنظمة القائمة، في حين اشتد الخلاف بين المناضلين من التيارين في شأن مفهوم الحرية.

العلمانيون يتهمون الإسلام بأنه ضدّ الحرية، فيما يرى الإسلاميون أن الحرية بمعناها الغربي غريبة عن الثقافة الإسلامية، ومن ثمّ يجب وضع حدود لها؛ إنها الحرية في إطار الشرع. وتناول الفكر السياسي الإسلامي، قديمًا، هذه النقطة بكثير من التفصيل. ففي هذا الصدد يقول طارق البشري: «فالحريات والحقوق كما تضمنتها المواثيق الدولية والقوانين الوضعية هي حقوق نسبية ينبغي أن تقف عند حدود ما هو مطلق من ثوابت الدين، خضوع النسبي للمطلق»[78].

في الحوار الإسلامي العلماني في المغرب، يؤكّد العلمانيون أن «الحريات مدنية وليست مطلقة. إذًا، هي محدودة لأنه ليس من حقّ أيّ أحد أن يكون حرًا لدرجة المساس بحقّ غيره. حين يقول شخص ما إن حريتك تستفزه، فلا يمكن

---

(76) راشد الغنوشي، «مناقشات»، في: البشري وآخرون، ص 268.

(77) المرجع نفسه، ص 265.

(78) البشري، ص 103.

بناء الديمقراطية، لأن الأخيرة تعني قبوله كما هو لا كما ينبغي أن يكون. ليس من حقّنا أن نضع حدودًا للحرية، ما لم تمسّ حرية الآخرين. فالأيديولوجية الدينية التي يتبناها الإسلام السياسي، لا تتوافق نهائيًا مع الديمقراطية وحقوق الإنسان، باعتبار أن هذه الأيديولوجية ترتكز على الشريعة المكتملة بشكل مطلق. لذلك، فإن وضع القوانين كقاعدة من قواعد الديمقراطية أمرٌ مستحيل، لأن الله سَن القواعد كلها، كما أن الأيديولوجية الإسلامية تعتمد على تمييز ديني، وهو ما يتناقض مع حقوق الإنسان»[79].

حاول الإسلاميون الرد على ادعاءات العلمانيين، خصوصًا في ما يتعلق بحرية المعتقد وحرية المرأة، بتأكيد أن حرية الاعتقاد من العناصر القوية التي جاء بها الإسلام. فحتى الحديث النبوي الذي أورد حدّ المرتدّ، يكون الحديث فيه عن «المارق عن دينه المفارق للجماعة»، أي إن الأمر يرتبط بسياق سياسي معيّن، ما يسمى «الخيانة العظمى»[80]. أما في ما يتعلق بحقوق المرأة، فيرى الإسلاميون أنها محدّدة على نحوٍ نهائي في النصوص الدينية القطعية والصريحة، ولا يجوز اللجوء إلى مرجعيات أخرى أجنبية في القضايا المحسومة شرعًا. فالحريات الفردية لا تعني الغابة، والأخلاق العامة ليست تنميطًا، لأن في تنميط المجتمع استبدادًا[81].

يقول ياسين في شأن حقوق الإنسان: «والحل ليس في استيراد فكرة [حقوق الإنسان] لم نحضر ميلادها وقانونٍ ما تربّى في حجر تاريخنا، ولا نزل شرعة من ربّنا ومنهاجًا من نبينا»[82]. ويضيف قائلًا: «حقوق الإنسان في الخطاب العالمي أقدس المقدسات - لفظًا واحتجاجًا - في دين الديمقراطية (...) لذلك فكل حديث عن حقوق الإنسان لا يوثق المسألة بوثاق الوفاء بالعهود مروءة ودينًا إنما هو مناغمة سياسية»[83]. ويقول في شأن الديمقراطية: «لولا أن الديمقراطية التي

---

(79) محمد الهلالي، «الأيديولوجية الدينية، الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ عناصر للتفكير النقدي والسياسي»، في: منجب وآخرون، ص 60.

(80) محمد الخلفي، في: «الإسلاميون والعلمانيون».

(81) عمر أحرشان، في: «الإسلاميون والعلمانيون».

(82) ياسين، ص 218.

(83) المرجع نفسه، ص 239.

يتنادون بها [الطبقة المثقفة] تجهل الإسلام، ونحن لا ملتقى لنا مع أحد إلا على الإسلام. فهل يتزكى متزكٍّ معه فضل المعارف، وفضيلة حب الحرية، بفضائل الدين ليكون لنا معه لقاء؟»[84].

من خلال إطلالة على هذه الموضوعات الخلافية بين العلمانيين والإسلاميين، يتضح أن ما يحكم العلاقة بين الطرفين هو الصراع والصدام، ما جعل لحظات الحوار قليلة. وحتى إن حدث هذا النقاش، فهو في معظم الأحيان يتحوّل إلى تبادل الاتهام، ومن ثمّ تصبح فكرة قبول الآخر كما هو أمرًا مستحيلًا. كما أن لحظات الحوار بين الطرفين تُشكّل دائمًا في استراتيجيات الطرفين لحظات لتهييج الأتباع والناشطين، لا إقناع الطرف الآخر بالفكر؛ ذلك أن الهدف النهائي لكل طرف هو إقناع الجماهير برأيه لا إقناع الآخر، ما ساهم في التشنج والتطرف في الأفكار. فهذا أحد المشاركين في حوار يقول: «لِنكن واضحين: ليس هناك اتفاق بين الإسلاميين والعلمانيين. الديمقراطية مشروع؛ كيف نحميه؟ واش كاينة إمكانية الاتفاق على مشروع سياسي حداثي، يقوم على الديمقراطية بجميع أبعادها؟ ما نبقاوش نحلمو بالتوافق»[85].

في ندوة «الحوار القومي - الديني»، أكّد عصام العريان أن النقاش لم يؤدِّ إلى تقارب وجهات النظر في الموضوع، بل إن بعض الكلمات أعادت النقاش أعوامًا إلى الوراء، كأن أيّ تراكم لم يتحقق في هذه الحوارات؛ إذ كان التوجس وسوء الظن بين الفريقين هما السائدين[86]. وأكد البشري الفكرة نفسها في الندوة نفسها بقوله: «عندما تتكرر الاعتراضات عشرات المرات، ويتكرر الإيضاح نفسه عشرات المرات حول تطبيق الشريعة، فإن ذلك لن يثير السأم فقط، ولكن قد يثير الشعور بعدم جدوى الحوار»[87]. هكذا، يتّفق العلمانيون والإسلاميون على نقطة وحيدة، هي استحالة التفاهم والتوافق.

لكن في المقابل، رأينا أن هناك توافقًا نسبيًا بين المفكرين، برز في الحوار الذي

---

(84) المرجع نفسه، ص 4.

(85) «الإسلاميون والعلمانيون».

(86) البشري وآخرون، ص 230.

(87) المرجع نفسه، ص 250.

جرى بين الجابري وحنفي، والحوار بين غليون والعوا، في شأن عدد من النقاط. كما أن التقارب يكون ممكنا كلما كان حول أمور تطبيقية لحلّ الأزمات، بينما يتعمق الشرح كلمّا تركّز الحوار على الأمور المجردة النظرية والأيديولوجية[88]. هكذا استطاع جانب من الإسلاميين وجانب من العلمانيين التوافق في داخل حكومة عبد الإله بنكيران في المغرب في شأن المشروع الحكومي، على الرغم من اختلاف المرجعيات.

لتحقيق هذا التوافق الغائب في الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين، قدّم الجابري منهجية، لخصها في الآتي: «إذا أراد الفيلسوف أن يناقش قضايا الدين، فعليه أولًا أن يسلّم بمبادئ الدين، وإذا أراد العالم الديني أن يناقش قضايا الفلسفة، أيّ فلسفة، فعليه أن يسلم أولًا بالمبادئ التي شيّدت عليها هذه الفلسفة (...) وبهذه الطريقة يستطيع الفيلسوف أن يفهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع رجل الدين أن يفهم الفلسفة داخل الفلسفة»[89]. وبذلك، يتحقق الشرط الذي وضعه هبرماس لإنجاح التواصل، وهو أن يستعير كل طرف عقل الآخر لفهمه، وأن يعترف به كما هو بمعتقداته وقيمه.

أما وجيه كوثراني، فتحدث عن ضرورة «التخلّي عن المنهج السّجالي المماحك عند بعض الحزبيين الإسلاميين، وعند بعض الحزبيين القوميين الذين يجعلون من الشعار وسيلة ترهيب، هذا تحت شعار التكفير، وذلك تحت شعار التجهيل. إنه سجال ناتج من الخوف على المصير والهوية، ناتج من إخفاق تجارب الماضي، لذلك يجب العمل على استيعاب الخلاصات من تاريخنا في إطار نوع من الوعي التاريخي، بدلًا من تقديم عصًا سحرية لحلّ المشكلات قد تكون علمانية أو إسلامية»[90]. هذه هي المنهجية التي يجب اتباعها للوصول إلى تفاهمات بين الطرفين في شأن القضايا الخلافية، على أساس أن التحديات هي نفسها بالنسبة إلى الجميع، وهي بناء الدولة الديمقراطية التي ظلّت في المجال السياسي العربي مؤجّلة.

---

(88) البشري، ص 7.

(89) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 6 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 236.

(90) البشري وآخرون، ص 215.

خاتمة

نختم هذه الدراسة بخمس خلاصات أساسية:

- غاب مفهوم الديمقراطية في المجال السياسي العربي، وغابت معه حرية التعبير، ما أدّى إلى التضييق على الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين. بل إن الأنظمة القائمة حاولت أن تحقّق توازناتها على الصراع والتطاحن بين الطرفين، ما جعلها تعمل على إيجاد الفتن والمواجهات.

- لم ينجح السياسيون في العالم العربي في ضمان استقلالية المجال السياسي عن المجالات الأخرى، كما كان الأمر في الدول الحديثة. لذلك، هيمنت الأيديولوجيات المختلفة، الدينية منها والعلمانية، ما شوّه التواصل بين الطرفين.

- اتّضح، من خلال دراسة الحوارات بين إسلاميين وعلمانيين في العالم العربي، سيادة التهكم والازدراء وغياب أواصر التسامح بينهم، ما حال دون تحقيق شروط «الفعل التواصلي» كما حدّدها هبرماس، ولا سيما الاعتراف بالآخر.

- إذا كان التفاهم هو الهدف الأسمى للتواصل لدى هبرماس، من أجل تجاوز الأزمات القائمة، فإن الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين تميز بالانغلاق؛ إذ لم يتمكن الطرفان من الخروج من السياج الدوغمائي الذي يعيش كل منهما فيه؛ فبدلًا من أن يكون الحوار أداة للتفاهم على أُسس الدولة الديمقراطية المراد تأسيسها، أصبح أداة لتهييج الأتباع وإذكاء التطاحن والعنف بأشكاله المختلفة.

- إن السبب الجوهري في زيادة العنف الذي يعرفه المجال السياسي العربي، هو غياب مقوّمات الحوار العقلاني بين الأطراف المتصارعة؛ فبعد الحراك الاجتماعي الذي عرفته المنطقة، دخل عدد من الدول في دوامات من الصراعات والحروب الأهلية، فغابت لغة الحوار لتحلّ في محلها لغة البنادق والرشاشات.

- نجح عدد من الدول، مثل تونس والمغرب، في ضمان نوع من السّلم الاجتماعي النسبي. ولعل من العوامل المساهمة في ذلك، فتْح حلقات الحوار بين الطرفين الإسلامي والعلماني. وحتى إن لم يتمكن الطرفان من التوافق، واستمر الصراع والعنف اللفظي والجسدي أحيانًا، فشكّل ذلك فرصة لهما للتدرّب على المحاجّة، ما ساهم في نجاح التحوّل. فهل يستطيعان في الدول الأخرى أخذ العبر؟

المراجع

1- العربية

كتب

الأشهب، محمد. **الفلسفة والسياسة عند هبرماس: جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية.** سلسلة نقد السياسة 3. الرباط: منشورات دفاتر سياسية، 2006.

أفاية، محمد نور الدين. **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هبرماس.** الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1991.

بادي، برتران. **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام.** ترجمة نخلة فريفر. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996.

البشري، طارق. **الحوار الإسلامي العلماني.** في المسألة الإسلامية المعاصرة. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2005.

ـــــــ وآخرون. **الحوار القومي الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته.** ط 2. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991.

ـــــــ. **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة الى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدينة.** ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

______. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط 6. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

شفيق، منير. **بين النهوض والسقوط: رد على كتاب فرج فودة**. ط 3. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع؛ تونس: دار البراق، 1991.

______. **ردود على أطروحات علمانية**. ط 3. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع؛ تونس: دار البراق، 1992.

صبح، عبد المجيد حامد. **تهافت قبل السقوط وسقوط صاحبه**. نحو عقلية إسلامية واعية 4. المنصورة: دار الوفاء، 1985.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. ط 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1983.

______. **من ديوان السياسة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2009.

غليون، برهان ومحمد سليم العوا. **النظام السياسي في الإسلام**. حوارات لقرن جديد. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: مطبعة المستقبل، 2003.

فالنر، فريتس. **مدخل إلى الواقعية البنائية: جذور الواقعية البنائية بين فلسفة فتفنشتاين والعلوم المعرفية**. ترجمة وتقديم وتعليق عز العرب لحكيم بناني. فاس: مطبعة أنفوبرانت، 2001.

فودة، فرج. **قبل السقوط**. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

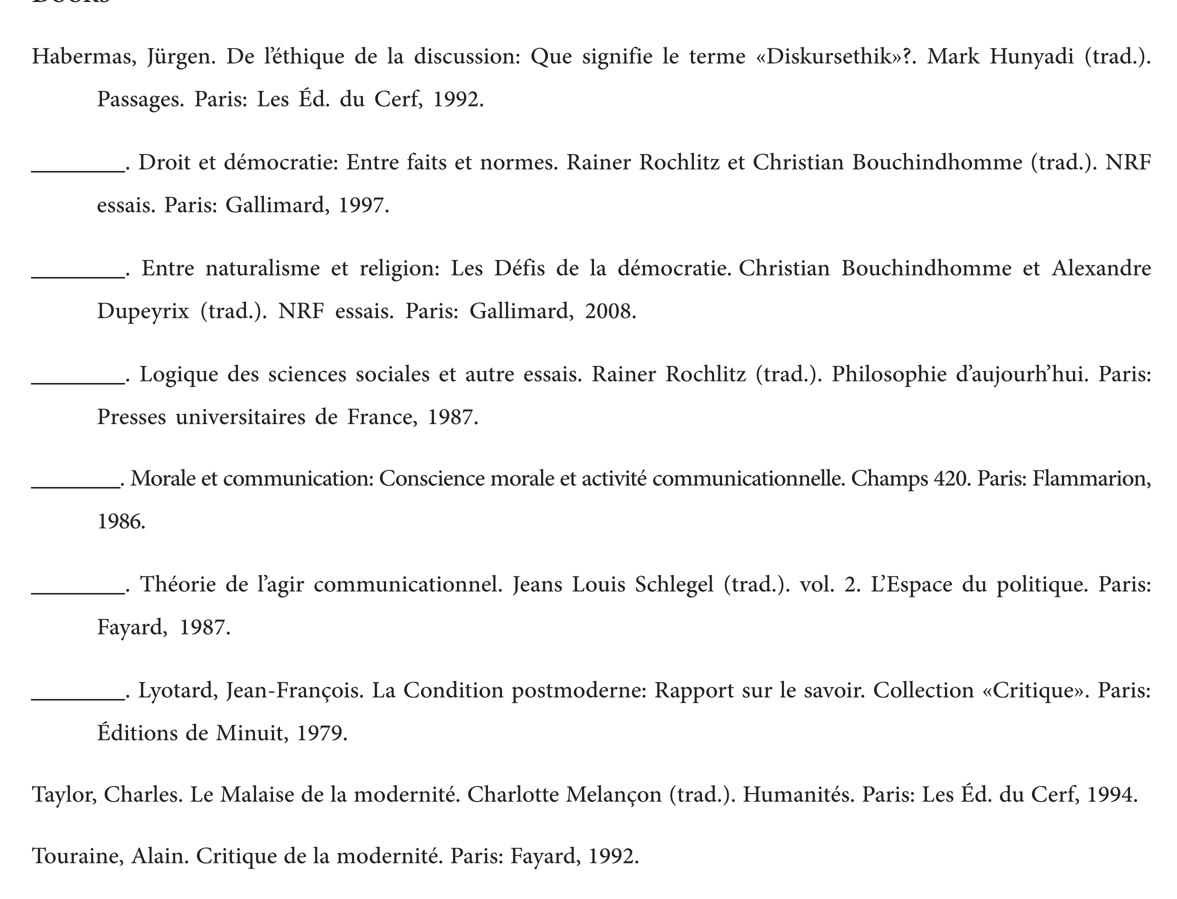
المحمداوي، علي عبود. **الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل: هبرماس أنموذجًا**. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.

المصباحي، محمد (منسق). **فلسفة الحقّ عند هبرماس**. سلسلة مناظرات وندوات 151. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008.

منجب، المعطي وآخرون. **مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب**. دفاتر وجهة نظر 15. الرباط: منشورات وجهة نظر، 2008.

ياسين، عبد السلام. **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين**. الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، 1994.

2- الأجنبية



Books

Habermas, Jürgen. De l'éthique de la discussion: Que signifie le terme «Diskursethik»?. Mark Hunyadi (trad.). Passages. Paris: Les Éd. du Cerf, 1992.

________. Droit et démocratie: Entre faits et normes. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme (trad.). NRF essais. Paris: Gallimard, 1997.

________. Entre naturalisme et religion: Les Défis de la démocratie. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix (trad.). NRF essais. Paris: Gallimard, 2008.

________. Logique des sciences sociales et autre essais. Rainer Rochlitz (trad.). Philosophie d'aujourh'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1987.

________. Morale et communication: Conscience morale et activité communicationnelle. Champs 420. Paris: Flammarion, 1986.

________. Théorie de l'agir communicationnel. Jeans Louis Schlegel (trad.). vol. 2. L'Espace du politique. Paris: Fayard, 1987.

________. Lyotard, Jean-François. La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir. Collection «Critique». Paris: Éditions de Minuit, 1979.

Taylor, Charles. Le Malaise de la modernité. Charlotte Melançon (trad.). Humanités. Paris: Les Éd. du Cerf, 1994.

Touraine, Alain. Critique de la modernité. Paris: Fayard, 1992.

Chapter

Fraser, Nancy. «Repenser l'espace public: Une Contribution à la critique de la démocratie réellement existante.» dans: Renault, Emmanuel et Yves Sintomer (sous la dir.). Où en est la théorie critique?. Recherches. Paris: La Découverte, 2003.

الفصل الثالث

الوظيفة التوزيعية للأنظمة السياسية العربية
مدخل إلى فهم أسباب العنف السياسي ونتائجه

عبد العالي حور

عملت الأنظمة العربية المختلفة على طرح عدد من البرامج الاقتصادية والثقافية لتحقيق رفاهية المجتمع وضمان سند اجتماعي واقتصادي لها، من أجل استقرارها والحفاظ على شرعيتها. لكن، على الرغم من تحقيقها بعض النجاح على هذه المستويات، فإن إخفاقها في تحصين المكتسبات والمنجزات وتطويرها أدى إلى الكشف عن عدم قدرتها على مواصلة تطبيق برامجها المعلنة وإنتاج بدائل اقتصادية وسياسية تعكس طموحات شرائح المجتمع ورغباتها، ولا سيما أن بعضها استفاد من سياسة الخصخصة والاستيراد المكثف نتيجة الطفرة النفطية بغية تحقيق استقرار العلاقة بين السلطة والمجتمع. إلا أن تهميش شرائح كثيرة من المجتمع دفع بها إلى المطالبة بحصتها من الاستهلاك وبإصلاح الوضع الاقتصادي المتدهور، فضلًا عن توزيع أكثر عدالة للثروة. إضافة إلى ذلك، بدأ الوضع الاقتصادي المتردي يضغط على الشرائح الاجتماعية عمومًا، والشابة منها خصوصًا، ما أدى إلى فقدان الثقة بالسلطة ورموزها ومؤسساتها وسياساتها ووعودها وبرامجها. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى أن هذه الدراسة، وإن استعملت مصطلح العالم العربي أو المجتمعات العربية، فإنها لا تقصد بذلك التعميم، بل تقصد البلدانَ التي تنطبق عليها الظواهر المدروسة والأوضاع المرصودة.

تطبع المجتمعات العربية ظاهرة عامة، وإن اختلفت من حيث الدرجة والتأثير، تتمثّل في التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة، وانتشار الفقر والانكشاف والهشاشة، وضعف الحماية الاجتماعية نتيجة سوء توزيع الدخل والثروات والقيم في المجتمع. هنا يكون على الدولة أن تتدخل من أجل رفع الحيف والظلم الاجتماعي والاقتصادي والتخفيف من حدة التفاوت وعدم المساواة. وعند تدخّلها هذا يكون نظامها السياسي حينئذ بصدد تأدية وظيفته التوزيعية التي يرجى منها تحقيق العدالة التوزيعية، بوصفها غاية ما يرمي إليه أيّ تجمع بشري كيفما كانت عقائده السياسية، ومهما اختلفت بناه الاجتماعية، وكيفما كان مستواه الاقتصادي.

تنبع أهمية الوظيفة التوزيعية من عوامل عدة: إنها جوهر العملية السياسية ومقياس فاعلية أداء أي نظام سياسي، كما أنها شديدة الارتباط بالتنمية الاقتصادية التي يرتهن لها تلبية المطالب التوزيعية، والتي ترتبط بدورها بالوظيفة التطويرية للدولة بما تعنيه من تطوير للنظام السياسي، حيث تقدّم الإطار التنظيمي والآليات والأدوات القانونية اللازمة لتنظيم الوظيفة التوزيعية وتحقيقها، وترتبط بها أيضًا درجة الاستقرار والعنف السياسي اللذين يشهدهما أيّ مجتمع انطلاقًا من كونهما ردة فعل على إخفاق النظام السياسي أو ضعفه في أدائه وظيفته التوزيعية. وتشير مشكلة عدم العدالة التوزيعية إلى وجود خلل في المقدرة التوزيعية للنظام السياسي الذي يتخذ شكل اتساع الفجوة بين المطالب التوزيعية من جانب، وقدرة النظام على الاستجابة لها من جانب آخر.

لم تحد الدول العربية عن هذه الأزمة؛ إذ إن معظم المطالب التي رُفعت في البلدان التي شهدت حركات احتجاجية أو حوادث ما سمي بـ «الربيع العربي» كان لها ارتباطات بالعدالة الاجتماعية والعدالة التوزيعية، وتدلّ كلها على ضعف الأنظمة السياسية في أداء وظائفها على الرغم من أن كثيرًا من التقارير التي صدرت عن منظمات وهيئات دولية أو إقليمية أو محلية دقّ ناقوس الخطر في ما يتعلق بضرورة تحقيق حد أدنى من العدالة الاجتماعية يضمن للإنسان العربي الكرامة والأمن، الأمر الذي كان من شأنه أن يجنّب هذه الأقطار مخاطر العنف الذي يتخبط فيه بعضها.

إشكالية الدراسة

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية مركزية مضمونها: إلى أيّ مدى يرتبط العنف السياسي بالوظيفة التوزيعية للأنظمة السياسية في البلدان العربية؟ وستعمل على الإجابة عن أسئلة فرعية، منها: هل العنف السياسي ظاهرة معزولة عن بنية النظام السياسي وعن قدراته وإمكاناته وسلوكه؟ أم إنه مرتبط بطبيعة ممارسة النظام السياسي وظائفه، خصوصًا الوظيفة التوزيعية؟ وما العوامل المحددة للوظيفة التوزيعية؟ وما البديل الممكن للنهوض بهذه الوظيفة ودرء مخاطر العنف السياسي؟

فرضية الدراسة

في محاولة أولية للإجابة عن الإشكالية المركزية، تقدّم الدراسة فرضية أن ظاهرة العنف السياسي هي أحد تمظهرات أزمة الوظيفة التوزيعية وعنوان لها بوصفها من محفزات انفجار العنف السياسي، بعد أن يضيق الأمل وتُسدّ الأبواب أمام الأفراد والجماعات في حدوث أيّ انفراج أو تغيير من شأنه أن يعيد الأمور إلى نصابها.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في مساءلة الوظيفة التوزيعية للأنظمة السياسية، ومن خلالها مساءلة الأنموذج التنموي المعتمد اقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا بوصفها متغيرات مرتبطة بظاهرة العنف السياسي المرتبطة بأزمة الدولة الحديثة بشكل عام وعدم نجاحها في تحقيق الأهداف المرجوّة منها؛ إذ أصبحت تعاني أزمة وجود بعد أن تخلّت عن وظائفها أو أخفقت في أدائها والوفاء بمسؤوليتها، وإنجاز فاعليتها، على المستويين الداخلي والخارجي في ظل تنامي سلطة ثورة الإعلام والاتصال والتكنولوجيا الحديثة، وانعكاساتها على المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة، وتسريع وتيرة التغيير الاجتماعي وما شكّلته من وقود للعنف السياسي. ومن ثمة اقتراح بديل الدولة الإنمائية الفاعلة محركًا وفاعلًا في تكوّن القيم المادية واللامادية وتوزيعها توزيعًا عادلًا لعلاج الأزمة التي تعيشها الأنظمة السياسية العربية.

أولًا: الإطار المفاهيمي للدراسة

1- مفهوم النظام السياسي

يعدُّ مفهوم النظام السياسي من المفاهيم التي يصعب إيجاد تعريف دقيق وموحّد لها، مثل غيره من المفاهيم في علم السياسة؛ إذ ليس هناك اتفاق بين المهتمين على تعريف جامع مانع له، حيث عرّفه جين وليام لابيير أنه «مجموع الإجراءات الخاصة بالقرارات الموجهة لكلّ المجتمع، ما تعلّق منها بتنظيم العلاقات بين المجموعات الخاصة أو تنسيقها، أو بتلك المتعلقة بتعبئة المجتمع ككلّ، أو بالقرارات الخاصة بالعلاقات السلطوية، مشروعة أكانت أم قهرية»[1].

أورد الشافعي أبوراس تعريفًا آخر هو أن النظام السياسي هو «مجموع القواعد والمبادئ التي تنظم فن قيادة مجتمع بشري من موقع السلطة وباستخدام وسائل السلطة العامة»[2]. في حين عرّفه حسن صعب[3] أنه «مجموعة المؤسسات التي تتوزع بينها آلية التقرير السياسي»، وبناء عليه، أشار إلى إمكان التمييز بين نظام وآخر بحسب طبيعة الهيئة التي تتحمل المسؤولية العليا للتقرير التنفيذي، أي بين نظام رئاسي وآخر برلماني.

لكن، تكاد هذه التعريفات تحصر معنى النظام السياسي في إطاره النظري القانوني، ولا تأخذ في الحسبان الجانب العملي الذي يتأثر بالسلوك الفعلي للفاعل السياسي. لذلك كان لا بدّ من تعريف النظام السياسي في إطاره العملي الواقعي. وفي هذا الصدد يمكن إيراد التعريف الذي قدّمه عبد الوهاب الكيالي وآخرون، وهو أنه «مصطلح يُطلَق على الظواهر والعلاقات والبنى الاجتماعية بما يفيد تبلورها وانتظامها في قواعد ومصالح وقيم واتجاهات متمايزة». كما أن هؤلاء رأوا أن «النظام يتضمن من الناحية السياسية مجموع المبادئ والإجراءات

---

(1) Jean-William Lapierre, L'Analyse des systèmes politiques, Collection Sup. Le Sociologue 33 (Paris: Presses universitaires de France, 1973), p. 35.

(2) محمد الشافعي أبوراس، **نظم الحكم المعاصرة: دراسة مقارنة في أصول النظم السياسية**، ج 1 (القاهرة: عالم الكتب، 1984)، ص 11.

(3) حسن صعب، **علم السياسة**، ط 8 (بيروت: دار العلم للملايين، 1985)، ص 58.

والمؤسسات والأجهزة التنظيمية التي ترمي إلى تحقيق هدف أو مصلحة ما. وعادة ما يطلق المصطلح في التخاطب السياسي ليدلّ على قيادة وتركيب وعقلية الحكم في بلد ما»[4].

تعاني الثقافة السياسية العربية السائدة خلطًا حادًا بين معنى الدولة ومعنى السلطة ومعنى النظام السياسي، واستخدامات غير دقيقة للمفهومين تكون لها تبعات وتكلفة عالية عندما تنشب أزمة أو حالة طارئة من قبيل ما حدث إبان «الربيع العربي»؛ إذ كانت مشكلة السلطة والنظام السياسي في قلب هذه الأزمة وفي أساس انفجارها، لكنها، بسبب الخلط، سرعان ما انتهت إلى بروز أزمة سياسية أشدّ وطأة وخطورة، هي أزمة الدولة والكيان، حيث إن الخلط بين الدولة والسلطة في الوعي يقود إلى الخلط بينهما في السياسة والممارسة السياسية[5]، وتؤدي الرغبة في تغيير النظام السياسي وإسقاطه أحيانًا إلى القضاء على الدولة وتضعضع كيانها وتمزيق نسيجها الاجتماعي والعودة بالشعب إلى تكويناته العصبوية والقبلية والمذهبية والعشائرية والطائفية.

تميز نيفين مسعد وعلي الدين هلال[6] بين مفهوم النظام السياسي ومفهوم الدولة، ذلك أن المفهوم الأول لا يعدو أن يكون مفهومًا تحليليًا يُستخدم لفهم ظاهرة معيّنة، ولا يُعرف له وجود مادي في الواقع، بيد أن الدول هي الوحدة القانونية المستقلة ذات السيادة التي تمتلك صلاحية الإكراه المادي المشروع وأدواته على الصعيد الداخلي، كما تمتلك الشخصية القانونية التي تكسبها أهلية التخاطب بأحكام القانون الدولي العام خارجيًا. كما أن وجود مفهوم النظام السياسي يعتمد على نمط مستمر من التفاعلات والعلاقات الإنسانية، بينما يتطلب وجود الدولة عناصر أخرى، كالإقليم والشعب والسيادة.

---

(4) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، **موسوعة السياسة**، ط 2، ج 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، ص 356.

(5) عبد الإله بلقزيز، **ثورات وخيبات، في التغيير الذي لم يكتمل**، تقديم محمد الحبيب طالب (بيروت: منتدى المعارف، 2012)، ص 309-310.

(6) علي الدين هلال ونيفين عبد المنعم مسعد، **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 11.

تتمثل وظائف النظام السياسي في حلّ الصراعات والمشكلات في المجتمع، وترجمة مصالح الجماعة وتطلعاتها إلى أهداف محددة، وتحديد أفضل الأساليب لتحقيقها. ومن ثم، فهو الذي يعتمد خيارًا أو نمطًا تنمويًا دون غيره، وهو المسؤول عن توزيع أعباء عملية التنمية وعوائدها، ويقع على عاتقه أيضًا اعتماد سياسات ثقافية واقتصادية وسياسية من شأنها تحقيق التكامل القومي، والتوازن الاجتماعي في المجتمع.

2- مفهوم العنف السياسي

تتنوع التعريفات المتعلقة بمفهوم العنف السياسي وتتعدد. ويوجد شبه اتفاق بين معظم دارسي هذه الظاهرة على أن العنف يصبح سياسيًا عندما تكون أهدافه أو دوافعه سياسية[7]. وعلى الرغم من الاختلافات الموجودة بين الباحثين في تحديد طبيعة الأهداف والقوى المرتبطة به، فإن معظمهم يعرّف العنف السياسي بأنه استخدام القوة المادية أو التهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية. ويعرّفه تيد هندريش أنه «اللجوء إلى القوة أو التدمير ضد الأفراد أو الأشياء، اللجوء إلى قوة يحظرها القانون، لإحداث تغير في السياسة أو في النظام أو أشخاصه، ولذلك فإنه موجّه أيضًا لإحداث تغيرات في وجود الأفراد في المجتمع»[8]. والعنف السياسي عند حسنين توفيق إبراهيم هو السلوك الذي يقوم على استخدام القوة لإلحاق الضرر والأذى بالأشخاص والممتلكات، وشكله السياسي هو الذي تحركه دوافع وأهداف سياسية، كما أن العنف السياسي هو الاستخدام الفعلي للقوة والتهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية أو أهداف اجتماعية لها دلالات وأبعاد سياسية تتخذ شكل الأسلوب الفردي أو الجماعي السري أو العلني، المنظم أو غير المنظم[9]، في حين يعرّفه محمد الفطري بأنه «استخدام فردي أو جماعي منظم أو عفوي رسمي أو غير رسمي مشروع أو غير مشروع للقوة أو التهديد بصفة سرية أو

---

(7) Philippe Braud (sous la dir.), La Violence politique dans les démocraties européennes occidentales, [IVe Congrès de l'Association française de science politique, Paris, 28 septembre-1er octobre 1992], Cultures et conflits (Paris: L'Harmattan, 1993), p. 28.

(8) تيد هندريش، **العنف السياسي: فلسفته، أصوله، أبعاده**، ترجمة عبد الكريم محفوظ وعيسى طنوس (بيروت: دار المسيرة، 1986)، ص 32.

(9) حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه (17)، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 59.

علنية، بهدف تحقيق غاية لها طابع سياسي ومرتبط بأزمة تعود إلى أوضاع ثقافية أو سياسية أو اقتصادية»[10]. هكذا، يمكن عدّ العنف السياسي العنف الموظف لغرض الحفاظ على وضع سياسي معين أو الحصول على مكاسب سياسية. وربما يتخذ العنف أشكالًا عدة، من قبيل التمرد أو الانقلاب أو محاولة الانقلاب أو الاغتيال ومحاولات الاغتيال أو الاعتقال السياسي أو الشغب المصحوب بالاعتداء على الممتلكات والأشخاص العامة. وهو عنف ينقسم قسمين: رسمي، أي صادر عن السلطة الحاكمة تجاه معارضيها أو تجاه فئات وطوائف وجماعات معينة؛ وغير رسمي أو شعبي، يكون أحيانًا ردة فعل على عنف السلطة، أو رفضًا لسياساتها.

3- مفهوم الوظيفة التوزيعية

يقول نيكولاس بولانتزاس: «لن نفهم النزعة الاستبدادية للدولة ما لم ندرس الوظائف الاقتصادية التي تقوم بها»[11]، ويرى في هذا الصدد أن للبحث الماركسي تحليلات صارمة في كشف الدور الاقتصادي للدولة؛ إذ كانت الوظائف الاقتصادية للدولة ملحقة في الطور الأول من الرأسمالية الاحتكارية بوظائفها القمعية والأيديولوجية، أما اليوم، فإنها تهيمن وتحدد غيرها من الوظائف، وأصبح من الصعب فصلها عن وظائف ممارسة السلطة الشرعية. وغدت الوظائف الاقتصادية مصدرًا لاضطرابات يصعب التحكّم بها، وما عاد ممكنًا السيطرة على هذه الوظائف، ذلك أنها تفضح تبعية الدولة لمصالح رأسمالية وتثير الشكوك حول صورتها بوصفها ضامنًا للرفاهية العامة[12].

تُعرّف الوظيفة التوزيعية بأنها «عملية التخصيص السلطوي للقيم وتحديد الموارد والثروات والسلع والخدمات المادية التي يقوم النظام السياسي بدور الموزع لها في المجتمع، وهي وثيقة الصلة بالتنمية الاقتصادية التي تعدّ مدخلًا

(10) محمد الفطري، «العنف السياسي كشكل لأزمة الدولة الثالثية في ظل تحولات النظام الدولي: نموذج الوطن العربي» (أطروحة دكتوراه في القانون العام، جامعة محمد الخامس، أكدال، 2000-2001)، ص 63.

(11) نيكولاس بولانتزاس، **نظرية الدولة**، ترجمة ميشيل كيلو، ط 2 (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 163-165.

(12) المرجع نفسه، ص 168-169.

أساسيًا لتلبية المطالب التوزيعية»[13]. ويعرّفها غابرييل ألموند بأنها «تخصيص الوكالات الحكومية بمختلف أنواعها للأموال والسلع والخدمات والجوائز والفرص وتوزيعها على الأفراد والجماعات في المجتمع ويمكن قياسها ومقارنتها بحسب كمية ما وزّع والقطاعات البشرية التي طالتها تلك المنافع وشرائح السكان التي تلقّت تلك المنافع والعلاقة بين الحاجات البشرية والتوزيعات الحكومية الرامية إلى تلبية تلك الحاجيات»[14].

من هذه الناحية، تبدو العلاقة الارتباطية بين الوظيفة التوزيعية للنظام السياسي ونوع آخر من وظائف الدولة، هو الوظيفة الاقتصادية التنموية، كما ترتبط أيضًا بالعلاقة نفسها مع الوظيفتين العقائدية والتطويرية؛ فالوظيفة الأيديولوجية للدولة هي التي تشكّل منبع الوظيفة التوزيعية، على أساس أن المثالية السياسية التي يؤمن بها مجتمع سياسي ما هي التي تحدد الأبعاد والمضامين للعملية التوزيعية للقيم بما فيها من ثروات وسلع وخدمات وفرص مادية وغير مادية، على أفراده وجماعاته. أما الوظيفة التطويرية بما تعنيه من تطوير للنظام السياسي، فهي التي تقدّم الإطار التنظيمي والآليات والأدوات القانونية اللازمة لتنظيم الوظيفة التوزيعية وتحقيقها. وبناء عليه، يمكن تحديد عاملين أساسيَين في الأقل يؤثّران في الوظيفة التوزيعية، هما نمط التنمية المتّبع، وطبيعة السياسات والقرارات التي يعتمدها النظام السياسي لضمان العدالة لعملية توزيع أعباء العملية التنموية ونتائجها. ومن ثم إمكان التحكم في الاستقرار الاجتماعي والسياسي وتحقيق قبول الشعب.

يميز روبرت ماكيفر[15] بين ثلاثة أنواع من الوظائف الحكومية: الوظائف الثقافية، والوظائف المتعلقة بالرفاه العام، ووظائف الضبط الاقتصادي، وهي وظائف مترابطة. كما أن الحكومة تعمل وفقًا لميزان للقوى بين المؤيدين والمعارضين، وتنحاز إلى مصلحة دون أخرى، فهي بطبيعتها انتهازية، وتواجه بطبيعة الأوضاع والأحوال التي تضع وفقًا لها سياساتها والطريقة التي تنفّذها بها؛

(13) إبراهيم، ص 237.

(14) جابرييل إيه آلموند وجي بنجهام باويل الابن، **السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر: نظرة عالمية**، ترجمة هشام عبد الله، مراجعة سمير نصار، ط 5 (عمان: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، 1998)، ص 192.

(15) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ص 392-393.

فإذا أرادت أن تخدم حاجات الشعب، عليها أن تتجاوب مع مطالبه، على الرغم من أن هذه المطالب متعارضة ومتنوعة، ما يفرض عليها الالتجاء إلى التسويات.

بما أن مطالب الحكومة من المواطنين مطالب إلزامية، فإنها تحتاج إلى قوة إكراهية تختص بها الحكومة وحدها، الأمر الذي يولّد شعورًا عند المواطنين مؤداه أنها تتدخل في حياتهم اليومية، وهو شعور تختلف حدّته بين مواطني النظام الديمقراطي والنظام الأوليغاركي الذي يكون هذا الشعور لدى مواطنيه أكثر حدة وقوة بما أنهم يعانون قسرية الدولة في كلّ شيء[16].

ثانيًا: علاقة الوظيفة التوزيعية بالعنف السياسي

ترتبط ظاهرة العنف السياسي بالأداء العام لوظائف النظام السياسي وبالوظيفة التوزيعية تحديدًا؛ فكلّما كان أداء هذه الوظيفة فاعلًا وشاملًا وعادلًا، ضعفت فرص بروز ظواهر العنف السياسي بوصفها ردة فعل تجاه السياسات التي ينهجها النظام السياسي. وتتميز الأنظمة العربية عمومًا، شأنها في ذلك شأن دول العالم الثالث والدول النامية، بضعف بيِّن على مستوى أداء هذه الوظيفة، وذلك بسبب طبيعة هذه الأنظمة والبيئتين الداخلية والخارجية اللتين ترتبط بهما، ما يُنتج ظواهر سلبية ربما تتخذ أشكالًا عنيفة.

1- ضعف الوظيفة التوزيعية للأنظمة السياسية العربية

غداة الاستقلال، ظل طموح الشعوب العربية بناء نظام جديد مدني ديمقراطي مقاوم يحقق التنمية والعدالة والمساواة. إلا أنه جرى اعتماد الليبرالية المحافظة والجديدة لتغطية الرأسمالية في عالم عربي موقوف عن التطور بفعل رأسمالية عالمية تعكس أزماتها المالية المتفاقمة على أطرافها[17]، التي عمّق وطأتها انعدام الحياة السياسية؛ إذ ليس ثمة تداول انسيابي للسلطة في جلّ الدول العربية، أي ممارسة الأفراد والجماعات حقّهم في اختيار ممثليهم بحرية من دون إكراهات

---

(16) المرجع نفسه، ص 394.

(17) جورج قرم، «الخطاب الإعلامي ودوره في تحويل الثورات إلى فتن دينية»، في: محمود حيدر (محرر ومقدم)، **ثورات قلقة: مقاربات سوسيو - استراتيجية للحراك العربي**، سلسلة الدراسات الحضارية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012)، ص 72.

السلطة والعشيرة والطائفة والمذهب، ما أدّى إلى انسداد أفق التغيير، فأصبح المجتمع عاجزًا عن إنتاج قادته، وتحوّل النظام إلى قوة طاردة بدلًا من أن يكون قوة جذب، ما جعل سبل التغيير تنحصر في وسيلتين: إما الانقلاب العسكري وإما الثورات الشعبية[18].

ولّد هذا الانسداد شعورًا بالخوف من المجتمع عكسه الاهتمام المفرط بالأمن وأجهزة القمع وتعدّدها وتداخلها وانتشارها، ما يستلزم ميزانية كبيرة يقتطعها النظام، لحماية نفسه، من المال العام على حساب الإنفاق الاستثماري المطلوب لإنشاء مناخات تنموية عامة وتأمين فرص عمل لجيش متجدد من خريجي الجامعات، فضلًا عن حاجة المجتمع إلى الإنفاق على الصحة والتعليم والطاقة[19]، الأمر الذي أدّى إلى التغافل عن التحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية في العقود الأربعة الماضية، وأنتجت فئات اقتصادية وعلمية وثقافية وشبابية وسياسية لها إدراكاتها المختلفة عن الأنظمة القائمة، فضلًا عن أن تغوّل النظام الأمني في عدد من الأقطار العربية أهمل الفئات الشعبية الفقيرة وأقفل أبواب العدالة الاجتماعية أمامها، فمثّلت بيئة حاضنة للتمرد والثورة[20].

في هذا الإطار، تبرز نظرية الحاجات الإنسانية (The Human Needs Theory) التي تجادل في أن أسباب النزاعات تكمن في مجموعة من الحاجات الإنسانية العامة لم يجرِ إرضاؤها. وتدعو هذه النظرية إلى تحليل هذه الحاجات والتواصل بشأنها وإرضائها من أجل الوصول إلى حل للنزاع[21].

إذا كان الفقر حرمانًا من المقدرات، أي من الفرص والموارد التي تمكّن الناس من عيش الحياة التي يطمحون إليها، فإنه لا يزال في المنطقة العربية ذا حضور قوي؛ فهناك نحو 21.5 مليون شخص من الفئات الضعيفة أو التي تواجه خطر الفقر المتعدد الأبعاد، و18.8 مليون شخص يعيشون في فقر مدقِع، أي نحو9.3 في المئة و7.9 في المئة، على الترتيب، من مجموع السكّان البالغ

---

(18) حسن جابر، «الثورات العربية ورهانات المستقبل»، في: حيدر (محرر ومقدم)، ص 137-138.

(19) المرجع نفسه، ص 139-141.

(20) توفيق شومان، «الربيع العربي: جدل التغيير التقليد»، في: حيدر (محرر ومقدم)، ص 187-188.

(21) John Burton, Conflict: Human Needs Theory, The Conflict Series 2 (New York: St. Martin's Press, 1990).

231.1 مليون نسمة بحسب إحصاءات عام2010[22] ، مع الأخذ في الحسبان أن الدخل وحده يجسّد كلًا من العوامل المباشرة وغير المباشرة التي تؤثّر في القدرة على تلبية الحاجات الأساسية[23]. ويُظهر تقويم معدلات الفقر في المنطقة العربية استنادًا إلى خط الفقر1.25 دولارًا أميركيًا في اليوم نتائج ضئيلة، أي أقل من 5 في المئة في العقد الماضي. لكن، عند رفع العتبة إلى 2.7 من الدولارات في اليوم، تتضاعف هذه النسبة بصورة مهولة كما يوضح ذلك الجدول (3-1). وهذا يعني أن جزءًا كبيرًا من السكان يتجمع حول الخط الأدنى للفقر، وهو أمر لا يلقى اهتمام صانعي السياسات في بعض الأحيان. إضافة إلى ذلك، يمكن أن تنحدر هذه الشريحة من السكان بسهولة إلى خط الفقر المدقع، ولا سيما في أوقات الأزمات.

الجدول (3-1)

مدى الفقر قياسًا على الحدود العليا لخط الفقر الوطني

خمسة بلدان عربية (2000-2006)

البلد	عام المسح	خط الفقر	نسبة الفقر	السكان (بالمليون)	عدد الفقراء (بالمليون)
مصر	2005/2004	على أساس 2.7 دولار يوميًا	40.93	72.80	29.80
سورية	2004/2003	خط الفقر الوطني الأعلى	30.10	18.30	5.50
الأردن	2006	على أساس 2.7 دولار يوميًا	11.33	5.50	0.60
المغرب	2000	على أساس 2.7 دولار يوميًا	39.65	28.40	11.30
تونس	2000	على أساس 2.7 دولار يوميًا	23.76	9.56	2.30

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009: تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية** (نيويورك: 2009)، ص 114.

---

(22) عبد الحميد نوار، «دليل الفقر المتعدد الأبعاد وسياسات معالجة مشاكل الحرمان المتشابكة في الدول العربية»، **سلسلة أوراق بحثية**، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2014، ص 17.

(23) المرجع نفسه، ص 22.

إذا كان بعض الأقطار العربية حقق معدلات نمو اقتصادي متوسطة في العقد الأول من الألفية الثالثة، فإن ذلك لم ينعكس على الشرائح الاجتماعية المختلفة؛ فمثلًا في الفترة 2005-2010 ارتفع الناتج المحلي الإجمالي في مصر بنحو الضعف، من 643 مليار جنيه إلى1206 مليارات جنيه، بينما ارتفعت، في الوقت نفسه، معدلات الفقر من 19.6 في المئة إلى25.6 في المئة، ما يشير إلى أن المكاسب الاقتصادية على المستوى الكلّي لم تنعكس إيجابيًا على الحياة اليومية للمواطنين. وهنا تكمن أزمة العدالة الاجتماعية بصورة عامة لتشير إلى تركّزٍ كبيرٍ للمكاسب الاقتصادية عامة في أيدي قلة من المرتبطين بالسلطة[24]. ويرتبط بالعجز عن تحقيق التنمية الاقتصادية المستقلة في الدول العربية عجزٌ مماثل في مجال إقرار العدالة التوزيعية والاجتماعية، يمكن تحديدها في ثلاثة مكوّنات أساسية:

- تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص.

- تحقيق التوازن بين معايير الأداء في العمل ومعايير المشاركة والاستفادة من الثروة الوطنية.

- إشباع الحاجات الأساسية لأغلبية المواطنين.

بالرجوع إلى التقارير المختلفة الصادرة عن المؤسسات المالية الدولية والهيئات التابعة للأمم المتحدة، ولا سيما تقارير التنمية البشرية الخاصة بالمنطقة العربية، يتبين أن الأنظمة السياسية العربية عجزت، بدرجات متفاوتة، عن تكريس العدالة الاجتماعية وعدالة التوزيع بهذا المعنى المحدد؛ إذ رأينا في العقود الأخيرة مظاهر شتى لاختلال توزيع الثروة الوطنية، وتدهور قيمة العمل المنتج، وزيادة الهوّة بين الأغنياء والفقراء من دون أيّ معيار موضوعي، سواء في الدول العربية الميسورة أو في الدول العربية الفقيرة، ما ينم عن ضعف في الوظيفة التوزيعية للأنظمة العربية. إنها وظيفة غير ديمقراطية؛ فالثروات الوطنية يجب أن تساهم في رفع مستوى أفراد المجتمع وتشعرهم أن مقدرات الوطن بأشكالها كلها لا تعود إلى فئة أو جزء من المجتمع، إنما لجميع أفراد المجتمع. وفي هذا الشأن يجب

(24) «الطريق إلى العدالة الاجتماعية»، مركز المشروعات الدولية الخاصة CIPE، القاهرة، آب/أغسطس 2014، ص 7.

أن تتصف الوظيفة التوزيعية بالقدرة على توزيع السلع والخدمات والوظائف والفرص على الأفراد والجماعات والأقاليم بما يضمن تحقيق العدالة الاجتماعية وبصورة متساوية. على سبيل المثال، في عام 2011، تخطّى إنفاق الفرد من الأغنياء في مصر إنفاق الفرد من الفقراء بأكثر من 16مرة، ومن المعرّضين للفقر بأكثر من 11 مرة، ومن الطبقة الوسطى بأكثر من 7 مرات، وطبقة الميسورين بأكثر من 2.5 من المرات[25].

2- العوامل المحددة للوظيفة التوزيعية

تتحدد الوظيفة التوزيعية ونجاعتها ونجاحها في تحقيق الأهداف التي يرمي إليها المجتمع بعدد من العوامل الداخلية والخارجية تساهم فيها إيجابيًا أو سلبيًا.

أ- المحددات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

أدت الإصلاحات الاقتصادية إلى تركّز الثروات العربية في معظم البلدان، ولم ينجم عنها تخفيف مشكلة البطالة والقضاء على الفقر؛ فلم تكن نتائج المسار الإصلاحي الاقتصادي في الدول العربية الذي قاده كلٌ من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومؤسسات التمويل الدولية والإقليمية، في مستوى التحديات التي تواجهها الاقتصادات العربية، خصوصًا أن أعمال القطاع الخاص بقيت محصورة في أعمال تقليدية ريعية من دون أي نشاط ابتكاري ذي قيمة مضافة عالية بما يمكن أن يؤمن فرص عمل لائقة لجيل الشباب المتعلم[26]، حيث تقلّصت نسبة الأمية في الوطن العربي عما كانت عليه في سبعينيات القرن الماضي، بعد بذل الأقطار العربية جهدًا جبارًا - مع وجود فروق بينها - في توسيع العرض المدرسي وجعله متاحًا لأغلبية العامة من أبناء شعوبها، نتج منه أجيال مهمة حاصلة على شهادات عليا تتميز بمستوى من الوعي بالذات وبالحقوق وبالقدرة على التأثير. لكن هذا

(25) الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، «الطبقة الوسطى في البلدان العربية: قياسها ودورها في التغيير»، كانون الأول/ديسمبر 2014، ص 59.

(26) جورج قرم، «سيناريوهات المستقبل العربي»، في: أحمد فرحات، حسين قبيسي ورفيف رضا صيداوي (محررون)، **التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية: العرب بين مآسي الحاضر وأحلام التغيير، أربع سنوات من «الربيع العربي»**، تنسيق وإشراف هنري العويط (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2014)، ص 388.

الوعي لم يرافقه انفراج في المجال السياسي والثقافي والاقتصادي الذي أنتجته الدولة الأمنية العربية، حيث وجدت فئة الشباب نفسها أمام الأبواب المقفلة في وجه تحقيق آمالها وطموحاتها، في وقتٍ تُعدّ فيه المحرك الأساس للعجلة الاقتصادية من حيث تمثيلها النسبة الأعلى للقوى العاملة، والفئة الأكثر استهلاكًا في مجتمعاتها والأكثر طموحًا؛ علمًا أن هذه الفئة تمثّل في معظم الدول العربية نحو 50 في المئة من السكان. كما أنها فئة تعاني البطالة، حيث يُظهر تقرير المعرفة العربي مقدار معاناتها البطالة بين عامَي 2005 و2006؛ ففي الجزائر بلغت 46 في المئة، وفي تونس 30 في المئة، وفي ليبيا 30 في المئة، وفي مصر 25 في المئة، وفي السعودية 25 في المئة، وفي البحرين 20 في المئة. أما نسبة الشباب من مجموع العاطلين من العمل، فتجاوزت 50 في المئة في البحرين وتونس ومصر واليمن، وقاربت الـ 70 في المئة في الجزائر[27].

إضافة إلى ذلك، مارست الأنظمة العربية سياسة التضييق على حرية الرأي والتعبير، إلا أن ثورة الاتصالات جعلت من العالم قرية مفتوحة أمام الأجيال الجديدة؛ فمن خلال الشبكة العنكبوتية والهواتف النقالة وفضاءات التواصل الاجتماعي، تمكّن الشبان العرب من بناء عالمهم الافتراضي الحر، متجاوزين الستار الحديدي وسياسات الأبواب المغلقة التي أنتجتها الأنظمة السياسية، واستطاعوا الاطلاع على تجارب شعوب وجماعات أخرى نجحت في فكّ قيود الفقر والاستبداد، والانطلاق في مسيرة ديمقراطية وتنمية اقتصادية وعدالة اجتماعية.

تؤدي المسألة الاجتماعية دورًا ثوريًا في العصر الحديث، حيث بدأ الناس يشككون في أن الفقر مسألة طبيعية كامنة في الظرف الإنساني، وفي أن التمييز بين القلة التي نجحت بحكم الأوضاع أو القوة أو الغش في تحرير نفسها من الفاقة والفقر، والكثرة العاملة والمصابة بالفقر، هو تمييز محتّم وأزلي[28] يجب التسليم به والركون إليه.

---

(27) يُنظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009: تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية** (نيويورك: 2009)، ص 11.

(28) هيثم مزاحم، «لماذا تحدث الثورات»، في: حيدر (محرر ومقدم)، ص 232-264.

في ظل هذه الأوضاع، لا تستطيع النظم القائمة قبول أيّ تحوّل ديمقراطي أو إصلاح سياسي يستدعي تطبيق حكم القانون وإلغاء الامتيازات والأفضليات، وتعميم قاعدة الشفافية والكفاءة والمسؤولية من دون إلغاء الأسس التي تقوم عليها وهي الولاء والزبونية والرشى المعممة، والتعسف وطمس المسؤولية وإخفاء الحقائق، وفرض الأحادية الفكرية والسياسية والرأي الوحيد الممجّد لإنجازات الحاكم وقدراته الخارقة.

ب- العولمة والإعلام وثورة الاتصالات

تنطوي العولمة على مفارقات كبيرة تشكّل مصدرًا لقوّتها وديناميتها؛ ففي الوقت الذي تفتح العولمة آفاقًا جديدة للجماعات، من خلال ما تقدّمه من فرص النمو الاقتصادي والتجاري وإعادة توزيع عناصر القوة والثروة وميلاد اقتصاد جديد قائم على تراكم رأس المال المعرفي اللامادي، تطرح تحديات كبيرة تزيد من حجمها خريطةُ توزيع القوة والقرار في حقل العلاقات الدولية التي تحرم البلدان والمجتمعات الصغيرة من أي قدرة على التأثير في صوغ برنامج العولمة الراهنة، وتضطرّها إلى الاصطفاف خلف القوى الصناعية والمؤسسات المالية والتجارية العالمية الكبرى[29].

بقدر ما يستدعي تطبيق برنامج العولمة الليبرالي إعادة بناء العلاقات الدولية من منطلق تسهيل حرية التجارة، وتقليص سيطرة الدولة على الاقتصاد، فإنه يدفع في الوقت نفسه إلى إعادة هيكلة اقتصادية وسياسية واجتماعية داخل الحدود الوطنية نفسها، الأمر الذي يعني إعادة بناء المعادلة الوطنية الاجتماعية على أسس جديدة تضعف وزن القوى الاجتماعية الشعبية والفقيرة وتلبية حاجاتها الاجتماعية، لمصلَحة تأكيد أسبقية منطق التجارة الخارجية وجذب الاستثمارات والتشجيع على توطينها. فالبرنامج يلغي المكتسبات الكبيرة الماضية التي لم تكن الدولة الوطنية إلا عنوانها، والتي كان هدفها إخضاع الرأسمالية الاقتصادية

(29) برهان غليون، «العولمة وأثرها على المجتمعات العربية»، ورقة مقدمة في: اجتماع خبراء اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا حول «تأثير العولمة على الوضع الاجتماعي في المنطقة العربية»، بيروت 19-21 كانون الأول/ديسمبر 2005، ص 3، شوهد في 2015/5/1، في:

<https://www.unescwa.org/sites/www.unescwa.org/files/events/files/19dec05ghalioun.pdf>.

لضوابط يحددها مفهوم الوطنية نفسه، بما يعنيه من الحفاظ على التضامن والانسجام المجتمعي الداخلي وتأكيد الحريات الفردية والجماعية وإقامة العدالة الاجتماعية. والحال أن العولمة الليبرالية تنشئ مجتمعًا رأسماليًا على مستوى العالم لكن من دون دولة «وطنية»، أي من دون روح التضامن والآليات السياسية التي تضبط نشاط هذا المجتمع وتفرض عليه معايير إنسانية، كما كانت تفعل الدولة الوطنية في عصر الرأسمالية الكلاسيكية[30]. والحال أن العولمة بمعناها السائد، أو بالأحرى ضرورات الانخراط الفاعل فيها، تفترض التخلي التدريجي عن هذا العقد، سواء بسبب حاجات التكيف مع السياسات العالمية المفروضة في إطار مبدأ المنافسة الحرة والشفافية ومنع تدخل الدولة في الشؤون العامة أو تقليص دورها، أو بسبب افتقار الدولة إلى الموارد التي تؤهلها للقيام بهذا الدور.

ساهمت العولمة في تفاقم فجوة النمو الاقتصادي والاجتماعي في العالم العربي التي كانت تفصله عن البلدان الصناعية بل والنامية؛ إذ عرف في العقود الثلاثة الماضية أقلّ معدلات نموّ اقتصادي مقارنة بمناطق العالم أجمع، كما شهد أكبر تراجع في مستوى الخدمات التي تقدّمها الدولة إلى المجتمع، وفي مقدّمها تلك المتعلقة بالمساواة والعدالة والضمانات الصحية والاجتماعية. ويبدو العالم العربي كأنه التلميذ الأسوأ، والأقلّ كفاءة، في صف الدول الصناعية والنامية. وهو من المناطق النادرة التي يتراجع فيها جهد محاربة الفقر والبطالة بدلًا من أن يتقدم. وعلى الرغم مما يتوافر فيه من موارد استثنائية، فإنه يمثّل اليوم، مقارنة بعدد سكانه، أكبر مصدر لليد العاملة وللكفاءات المهاجرة[31].

كان في إمكان الأنظمة الحاكمة في السابق أن تجعل الحدود الإقليمية موانع في وجه تدفق الأفكار والمعلومات غير المرغوب فيها، ما ييسر لها الاضطلاع ببناء الرموز والمقومات الثقافية والأيديولوجية للجماعة الوطنية وحمايتها، إلا أن هذا الوضع ما عاد ممكنًا بفعل العلاقات التواصلية بين وحدات المجتمع البشري العالمي؛ إذ أفضت ثورة الاتصالات إلى تعزيز القدرة الاختراقية لتدفقات

---

(30) المرجع نفسه، ص 3.

(31) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002: خلق الفرص للأجيال القادمة** (نيويورك: 2002)، ص 68.

المعلومات في وجه القيود والضوابط الرسمية المختلفة. وتعمل هذه الثورة على إعادة إنتاج وعي الإنسان بالعالم وذوقه وصوغه وتنميطه، عن طريق الصورة التي لا تحتاج إلى المصاحبة اللغوية، بل إنها خطاب مكتمل يمتلك مقومات التأثير الفاعل في مستقبِليه[32]، فأصبحت القيم والرموز والمعايير والمرجعيات تصاغ خارج الجغرافيا والاجتماع والثقافة الوطنية[33]، ومن ثم تبرز درجة تأثير العولمة في الانسجام المجتمعي وما يمكن أن ينتج منها من انتشار للعنف السياسي[34]، ويجعلها منتجة العنف الهيكلي المادي والرمزي[35].

أصبح المركز هو المهيمن والمتحكم، لا بموارد الهامش فحسب، بل أيضًا بحقّه في إعادة تنظيم حياته[36] وبطرائق توزيع ثرواته. وهذا ما دفع بتقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في عام 1993 إلى التحذير من أن تقدّم العولمة أصبح يهدد البلدان النامية بفقدان قوتها وسيطرتها على اقتصاداتها، وإلى تحديد ما سمّاه الشرور السبعة للخصخصة[37] منها: التشديد على تحقيق أعلى الدخول في المدى القريب على حساب إيجاد مناخ تنافسي حقيقي في الأمد البعيد، واستبدال الاحتكارات العامة بالاحتكارات الخاصة، ما يؤدي إلى استغلال المستهلكين وانتشار الفساد الذي يؤدي إلى إثراء قلة من المحسوبين على الحكومات والمقربين منها، ونزوع الحكومات إلى بيع الملكيات العامة لتغطية العجز في موازناتها، وإغراق الأسواق بالديون العامة، بتقديم وعود كاذبة للعمال بدلًا من تدريبهم وإعدادهم للمهمات الجديدة، وصنع الحكومات قرارات متسرعة من دون محاولة التوصل إلى إجماع سياسي.

---

(32) عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**، المعرفة للجميع 4 (الرباط: منشورات رمسيس، 1999)، ص 52-53.

(33) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات.. من الحداثة إلى العولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 291.

(34) Ranveig Drolsum Flaten & Indra de Soysa, «Globalization and Political Violence, 1970-2008,» International Interactions, no. 38 (2012), pp. 623-626.

(35) Philippe Braud, «La Violence politique: Repères et problèmes,» Cultures et Conflits, nos. 9-10 (Printemps/ Été 1993).

(36) عماد، ص 284-285.

(37) Programme des nations unies pour le développement, Rapport mondial sur le développement humain 1993 (Paris: 1993), pp. 546-556.

إن الانتقال الحر للسلع والخدمات والأفكار والمعلومات عبر المجتمعات، وهو الذي أدى بلا شك إلى تقليص مفهوم السيادة المطلقة، ربما ساهم في تعميم انطباع أن الدولة فقدت دورها وأهميتها. وهو انطباع ساهمت فيه أطاريح يروّج لها المتحمسون للعولمة الذين ذهبوا إلى حد التبشير بقيام حكومة عالمية تحلّ محل الدولة الوطنية، وتعمل على إدارة العالم كأنه سوق اقتصادية ووحدة ثقافية واجتماعية وسياسية واحدة[38]. وعلى الرغم مما يطبع هذه الأطاريح من مبالغة وتضخيم، فعلينا أن نعترف بأن الدولة في ظل العولمة أصبحت أقلّ سلطة على أفرادها وأمنها وبيئتها، وحتى على مصيرها ومستقبلها[39].

إن انتشار قوى السوق والاندماج المتزايد للاقتصاد في النظام الرأسمالي الشامل يميلان إلى زيادة التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، ويعرّضان الاقتصاد الوطني لتقلبات السوق العالمية. وفي المقابل، تتأثر بذلك شرائح المجتمع المختلفة، ما يمكن أن يؤدي إلى توليد نوعين من النزاع؛ فتوسّع قوى السوق يقوي النزاع الطبقي والإقليمي ويولد حركات داعية إلى التغيير الاجتماعي. وفي المقابل، ربما يؤدي الاندماج في الاقتصاد العالمي إلى حركات وطنية واسعة النطاق ضد القوى الخارجية وحليفتها الداخلية[40]؛ فإلغاء الحواجز الجمركية والتخلي عن نظام التخطيط واتهام إعادة توزيع الدخل ودعم السلع الضرورية بأنهما يعارضان الكفاءة ويضران بالتنمية، كل ذلك يكرّس الاعتقاد أن الدولة سلّمت وظائفها إلى الشركات الكبرى والمؤسسات الدولية، ويجعلها «دولة رخوة» (Soft State)، وهو تعبير استُخدم في أواخر الستينيات للتدليل على استعداد معظم حكومات الدول النامية للفساد ولتجاهل حكم القانون خدمة لمصالح أفرادها على حساب المصلحة العامة[41].

مع ذلك، يجب الاعتراف بأن العولمة وسرعة تبادل المعلومات بين مناطق العالم واستلهام طريقة عيش الآخرين في الدول الديمقراطية، وإن تفاضلت

(38) عماد، ص 285.

(39) المرجع نفسه، ص 286.

(40) جون فوران، **مستقبل الثورات: إعادة التفكير بالتغير الجذري في عصر العولمة**، ترجمة تانيا بشارة (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص 89-90.

(41) جلال أمين، **العولمة**، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 2009)، ص 29-30.

الشعوب التي ثارت على حكامها، وإن انتقلت إلى النظام الديمقراطي، هذه كلها عوامل ألهمت الشعوب العربية، وأخرجتها من سجن الخوف الذي جعله الحاكم العربي محيطًا بها.

3- نتائج ضعف الوظيفة التوزيعية

أ- عدم العدالة التوزيعية

هناك مجموعة من المفاهيم تُستخدم للإشارة إلى ظاهرة التفاوت الاقتصادي والاجتماعي بين فئات المجتمع الواحد وقطاعاته وأقاليمه. ومن هذه المفاهيم: أزمة التوزيع، والحرمان الاقتصادي والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي، وعدم العدالة الاجتماعية، والحرمان النسبي، وعدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية. وتشير مشكلة عدم العدالة التوزيعية إلى وجود خلل في المقدرة التوزيعية للنظام السياسي الذي يتخذ شكل اتساع الفجوة بين المطالب التوزيعية من جانب، وقدرة النظام على الاستجابة لها من الجانب الآخر. وينبع هذا الخلل من مصدرين: **أولهما**، النقص في مصادر الثروة والسلع والخدمات المادية، أي في القيم المتنازع عليها بين أفراد المجتمع، وهنا تبرز أهمية التنمية الاقتصادية؛ و**ثانيهما** هو عدم العدالة في توزيع الثروة والقيم بين طبقات المجتمع وفئاته، نظرًا إلى عدم كفاءة السياسات التوزيعية وانحيازها إلى مصلحة فئات دون أخرى. هنا تبرز أهمية تغيير أسس عملية التوزيع. وتختلف النظم السياسية في سياساتها حيال مصدري أزمة التوزيع؛ فهناك نظم تركّز على المصدرين، ونظم أخرى تركّز على زيادة الإنتاج بوصفها مدخلًا لحلّ أزمة التوزيع، ونظم ثالثة تتجاهل المشكلة برمتها وتلجأ إلى استخدام القوة والإكراه لضبط المطالب التوزيعية التي يثيرها بعض فئات المجتمع. بصفة عامة، فإن أيّ حل لأزمة التوزيع لا يأتي إلا من خلال سعي النظام إلى زيادة الإنتاج عن طريق إنجاز تغييرات إيجابية في أساليب الإنتاج وهياكله وعلاقاته، وضمان حد أدنى من التوزيع العادل له بين فئات المجتمع وقطاعاته في الوقت نفسه، حيث يجري إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين، ولا سيما ذوي الدخول المنخفضة[42].

(42) إبراهيم، ص 192-193.

يُعدّ التخلف الاقتصادي سببًا مباشرًا لنشوب النزاعات؛ إذ إن محدودية القدرات الاقتصادية تؤدي بالضرورة إلى عدم العدالة في توزيع الموارد الاقتصادية، بما يعنيه ذلك من استجابة الأنظمة لمطالب جماعات بعينها على حساب جماعات أخرى. وتُعدُّ العوامل الاقتصادية والاجتماعية أهم عوامل الصراعات السياسية، إذ يتميز جميع المجتمعات الإنسانية بالعوز، أي بكون الخيرات المتوافرة أقل من الحاجات التي يجب تلبيتها[43]، وهو ما يصطلح عليه في الأدبيات الاقتصادية بتدبير الندرة. هنا يبرز إمساك السلطة أنجع وسيلة للمحافظة على الامتيازات، والحال أن كلما كانت قسمة السلطة غير سليمة وغير متوازنة كانت قسمة الثروة على منوالها؛ فإشكالية الدولة العربية الحديثة تكمن في سوء توزيع السلطة والثروة[44].

بعد اعتماد الليبرالية الاقتصادية الجديدة التي تحمس لها كثيرون، ساد الاعتقاد أن العدالة في توزيع الثروة هي دعوى من مخلّفات عصر الأيديولوجيا الذي انتهى بانتصار قيم اقتصاد السوق، وأنها معوق لمنطق الاقتصاد وفاعليته، ومن ثم طالبوا بأن ترفع الدولة يدها عن الاقتصاد وتمكّن القطاع الخاص وترفع الدعم عن الحماية الاجتماعية؛ وذلك لإنتاج سلع قادرة على المنافسة. لكنهم يطالبون في الآن نفسه بدولة قوية لحفظ الأمن وضمان الاستقرار بوصفهما شرطين لسير الاقتصاد والمال والأعمال[45].

ب- الاستبعاد والتهميش الاجتماعيان

إن المساواة هي اندماج الناس في مجتمعهم على صعيد الإنتاج والاستهلاك والعمل السياسي والتفاعل الاجتماعي، واللامساواة هي الاستبعاد أو الحرمان أو الإقصاء عن هذه المشاركة، ومن ثم ضرورة ربط مفهوم الاستبعاد بفكرة المساواة

---

(43) موريس دوفرجيه، **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة جمال الأتاسي وسامي الدروبي (دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1981)، ص 81.

(44) امحمد مالكي، «العلاقة بين الدولة والمجتمع في البلاد العربية: المجال العام والمواطنة»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 13 (شتاء 2007)، ص 151.

(45) علي أومليل، «ما بعد «الربيع العربي»»، في: فرحات، قبيسي وصيداوي (محررون)، ص 346.

الاجتماعية بوصفها لبّ عملية الاندماج ونفي الاستبعاد[46]، خصوصًا عندما يلحق بفئات اجتماعية متميزة لغويًا أو دينيًا أو عرقيًا، حيث تفتقر النظم العربية إلى نظم حماية الجماعات والثقافات الفرعية[47].

كي يتمكن أيّ مجتمع سياسي من العيش والاستمرار، لا بدّ لأفراده بصورة أو بأخرى من الشعور بالارتباط بأفراد الجماعة السياسية الآخرين؛ ذلك أن غياب التماسك الاجتماعي والشعور باستبعاد فئة من الأهالي يولّدان أوضاعًا نزاعية فردية أو جماعية ربما تتّخذ أشكالًا عنيفة.

تسبّب ضعف برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وعدم كفايتها، وتركّز الخدمات والنشاط الإنتاجي في المدن الكبرى، في مشكلات سياسية للحكومات العربية التي كانت تبخس قدر الاستياء الشعبي من الفساد والخصخصة التي صاحبت الإصلاحات[48]، ما أدّى إلى تعاظم الإحساس بالظلم الاجتماعي الناجم عن حالة الفساد واستئثار حفنة قليلة من المستفيدين من النظام بجزء مهم من الاقتصاد الوطني في القطاعات المنتجة كافة[49]. كما لم يستطع النظام الاقتصادي والسياسي استيعاب المهاجرين الجدد من الريف إلى المدن وإدماجهم في المجتمع، فكان هؤلاء المهاجرون أكثر الناس استعدادًا للانخراط في الحراك الشعبي والالتحاق بالحركات المعارضة[50]، الأمر الذي تسبب في نشوء حالة من الاستقطاب في المجتمع بين الفقراء والأغنياء، بين الذين يكسبون من عرق جبينهم والذين يكسبون بوسائل سياسية وبقربهم من السلطة.

تعدُّ المنطقة العربية من أكبر مناطق العالم من حيث نسبة فئة الشباب التي

---

(46) كاظم شبيب، **المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة** (بيروت: دار التنوير، 2011)، ص 266.

(47) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004: نحو الحرية في الوطن العربي** (نيويورك: 2005)، ص 86.

(48) عبد الملك محمد عيسى، ««ربيع اليمن»: دفع الناس نحو كيانات ما قبل الدولة»، في: فرحات، قبيسي وصيداوي (محررون)، ص 71.

(49) المرجع نفسه، ص 73.

(50) المرجع نفسه، ص 75.

تعاني الاستبعاد من الحق الاقتصادي والسياسي ومن إسماع صوتها[51]، ودول هذه المنطقة عانت صعوبة إدماج فئة الشباب في العملية الإنتاجية. وعلى الرغم من تحقيقها بعض النجاح على المستوى الكمي في ضمان الولوج إلى التعليم وارتفاع النسبة المخصصة له من الناتج القومي، فإنها لاتزال تعاني ضعف جودة التعليم وضعف مهارات الخريجين المطلوبة في سوق العمل، كما أن نحو ثلثي النساء الشابات بين 15 و29 عامًا في المنطقة العربية هن خارج سوق العمل، وهذا الاستبعاد هو الأعلى على المستوى العالمي، وحتى عندما يدخلن إلى سوق العمل فإنهن يتعرضن للتمييز[52]، ولا سيما على مستوى الأجور.

يعاني الشبان العرب كذلك الاستبعاد من المشاركة المدنية (Civic Participation) حتى إن نسبة مشاركتهم أقل من نسبة مشاركة فئة الشباب في أفريقيا؛ إذ تبلغ 19 في المئة في مقابل 32 في المئة في أفريقيا، الأمر الذي يؤثّر في اندماج هذه الفئة في الاقتصاد وفي المجتمع[53]. كما يعاني معظم السكان ضعف أنظمة الحماية الاجتماعية الرسمية التي تغطي ما بين 30 و40 في المئة فقط من السكّان العرب، بينما تُستثنى أعداد ضخمة من السكان، مثل المزارعين والحرفيين والمياومين[54].

إن المشكلة الأساس في التنمية الاقتصادية الحقيقية هي أكثر من مقدار الناتج القومي الإجمالي ونصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي أو معدل النمو؛ فالمفارقة الأساس هي أن الفقر ينتشر في أكثر العصور ازدهارًا في التاريخ الإنساني. وبالنسبة إلى الجانب الاقتصادي، فإن المشكلة تكمن في التوزيع[55]،

---

(51) Jad Chaaban, «Expanding Youth Opportunities in the Arab Region,» AHDR Research Paper Series, United Nations Development Programme Regional Bureau for Arab States, 2013, p. 6.

(52) Ibid., p. 9.

(53) Ibid., p. 12.

(54) رنا جواد، «الحماية الاجتماعية في المنطقة العربية: نزعات ناشئة وتوصيات بشأن السياسة الاجتماعية المستقبلية»، **سلسلة أوراق بحثية**، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، 2014، ص 6.

(55) Jorge Nef, Human Security and Mutual Vulnerability: The Global Political Economy of Development and Underdevelopment, 2nd ed. (Ottawa: International Development Research Centre, 1999), pp. 45-58.

فالفقر لا يعني عدم كفاية الدخل فحسب، بل يتجاوزه إلى أبعاد أخرى، منها تدهور الصحة وسوء التغذية وتدني مستوى التعليم والمهارات وعدم كفاية موارد العيش وعدم توافر السكن اللائق؛ فهذه الأنواع المختلفة من عدم الأمن تشكّل ما يسمى بـ «الفقر المتعدد الأبعاد». كما أن معدل حالات الحرمان من معايير العيش الأساسية في أوساط الطبقة المصنفة فقيرة على أساس أن الإنفاق يبلغ 63 في المئة في السودان (2009)، و71 في المئة في العراق (2007)، و55 في المئة في كل من تونس (2010) والأردن (2010) ومصر (2011)، يعاني نحو ثلث الفقراء نقصًا في معايير العيش الأساسية بغضّ النظر عن مستوى نمو البلد[56].

تنظر تقارير التنمية البشرية إلى التنمية بوصفها الطريق لتوسيع خيارات الأفراد وإمكاناتهم وحرياتهم في مجالات الحياة المختلفة. وتنطلق هذه الرؤية من أن عدّ رخاء الأفراد لا يقاس بالسلع والخدمات التي يحصلون عليها، بل يعتمد بالدرجة الأولى على قدرة الفرد على اختيار الحياة التي يريدها ويعتز بها.

ج- الاغتراب والانكفاء الهوياتي

يرى حسن حنفي أن حالة الاغتراب هي «عندما تشعر الذات بالانكسار بسبب الاستبداد الواقع عليها، إذ تعيش في عالم لا تسيطر عليه، وتشعر بالعجز عن تغييره، ولا تمارس حريتها وبالتالي تفقد وجودها»[57]. ويتخذ الاغتراب عددًا من الأشكال، منها الاغتراب الديني والاغتراب السياسي والاغتراب الثقافي والاغتراب الاجتماعي والاغتراب التاريخي[58]. لا يقتصر الاغتراب على فئة أو طبقة دون أخرى، وربما تكون له انعكاسات عنيفة؛ فالاغتراب يدفع إلى العنف للمحافظة على المكاسب لدى الطبقات العليا، كما يدفع إلى العنف للحصول عليها عند الفقراء. لكن أخطر اغتراب هو الذي يصيب الطبقات الفقيرة في المجتمع؛ فعندما يلقي الفقر والبطالة بالشبان الفقراء والعاطلين إلى الهامش،

---

(56) الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، ص 63.

(57) حسن حنفي، «الهوية والاغتراب في الوعي العربي»، في: رمزي منير بعلبكي وآخرون، **اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 188.

(58) المرجع نفسه، ص 189.

فإنهم يردّون على تهميشهم بالعنف ويصبحون خوارج على مجتمع أخرجهم منه، ويجدون في الإرهاب معنى فاجعًا لحياتهم التي لا معنى لها ولا جدوى، فالعنف إثبات لذات لا قيمة لها ولو بالقتل والتدمير[59].

ساهمت العولمة في انغلاق الهويات الفرعية على نفسها وزيادة الوعي بالحرمان عند قطاعات جماهيرية واسعة، وزيادة السخط والتذمر على المستوى الشعبي، كما زادت المساعي لتشكيل هويات الأفراد من خلال مصادر غير تلك المتوافرة في أوطانهم[60].

في مواجهة الاعتداءات التي يمثّلها التسريح من العمل وإغلاق المصانع ورفض التشغيل وعدم الاعتراف والإخفاق المدرسي والهجرات، تؤدي الأزمة الهوياتية إلى ما يدعى غالبًا بـ «الانطواء على الذات»؛ إذ ما عادت الهوية المجتمعية السابقة التي جرى إنكارها وتدميرها وإبطالها موجودة، ولم يبق إلا الهوية «البدائية» الثقافية، أي ما يأتي من الروابط الأولية الأسرية الجماعاتية، إذ لا بدّ للمرء أن يتعلق بشيء ما[61].

يرتبط هذا الوضع بعدم التكامل في المجتمع، ذلك إن الهويات والانقسامات المتعددة في المجتمع تتجه إلى التناقض والصراع، الأمر الذي يولّد التوتر والعنف، خصوصًا عندما تسعى جماعة معينة تمثّل أغلبية عددية إلى تذويب هويات الجماعات الأخرى وتهميشها؛ ففي مثل هذه الحالة، ربما تتجه الجماعات المسيطِرة إلى ممارسة العنف المادي والمعنوي لتقليص رموز الكيانات الأخرى وتحطيمها، الأمر الذي يمكن أن يتسبب بردات فعلٍ عنيفة من هذه الجماعات حفاظًا على هوياتها، ويمكن أن تنفجر أعمال العنف أيضًا نتيجة سعي جماعة معينة تمثّل أقلية في المجتمع إلى فرض سيطرتها وأيديولوجيتها على الجماعات الأخرى التي تمثّل الأغلبية. ويؤدي التعدد وعدم التكامل أيضًا إلى

---

(59) أومليل، ص 343.

(60) أنتوني غِدِنز، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم فايز الصياغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 123-124.

(61) كلود دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ترجمة رندة بعث (بيروت: المكتبة الشرقية، 2008)، ص 295.

تفجر الصراعات بين الجماعات المختلفة في إطار التنافس على الثروة والسلطة. ويبرز ذلك عندما تتمتع جماعة معينة بامتيازات سياسية واقتصادية واجتماعية كبيرة، بينما تعاني جماعات أخرى الحرمان السياسي والاقتصادي. وربما يتولد العنف نتيجة سعي بعض الجماعات إلى الانفصال عن جسد الدولة، وتكوين دولة مستقلة، أو الانضمام إلى دولة أخرى[62].

ربما يصبح الانتماء الديني أو الإثني هو ما يحدد الوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للفرد، كما يمكن أن تتحول ولاءات الأفراد نحو طوائف وجماعات وكيانات دون الدولة تمثّل تهديدًا للدولة ذاتها؛ فالقضايا القديمة البدائية والضيقة المتعلقة بالدين والعرق التي ساد الاعتقاد أن الدولة - الأمة والتقدم العملي والتكنولوجي أخضعاها وروّضاها، تبين أنها تتمتع بحيوية غير عادية؛ فتلاحم الدولة الأمة قوّضته عودة الهويات العرقية للقوميات الفرعية إلى الظهور[63].

إن يقظة القوميات يقظة تمتطي مبدأ تقرير المصير بوصفه شرعية دولية، وتستند إلى عاطفة الانتماء مرجعية أيديولوجية منافسة لشرعية الدولة[64] وتنامي الولاءات للوحدات الفرعية على حساب الدولة.

إضافة إلى ذلك، فإن نمط حياتنا الاجتماعية تجتاحه قوى لااجتماعية، هي قوى المنفعة والعنف والخوف؛ فعندما يلتقي عاملان أساسان: البؤس والإذلال، مع الوعي والإرادة، تنفجر لحظة عنف ثوري تغيّر رتابة الواقع[65]. وحتى في كثير من البلدان الغربية، أصبح المجتمع يتفتت إلى جماعات مع أن الانتقال من الجماعات إلى المجتمع، ومن الهويات الجماعية إلى حكم القانون، كان يبدو في أواخر القرن التاسع عشر الأوروبي كأنه تطور عظيم. ويذهب آلان تورين

(62) إبراهيم، ص 179.

(63) آلموند وباويل الابن، ص 8.

(64) الفطري، ص 243.

(65) سركيس أبو زيد، «الربيع العربي بين احتمالين: الفوضى والنهضة»، في: حيدر (محرر ومقدم)، ص 118.

إلى تأكيد نهاية الاجتماعي[66]، ويطرح احتمال العودة إلى المجتمعات المنغلقة على ذاتها، التي تمسك بزمامها سلطة مستبدة ترفض الجماعات الأخرى كافة من منطلق العداوة والخوف على المصالح الخاصة.

أصبحنا اليوم نشهد تعاظم الولاء للجماعة والولاء للمذهب، بدلًا من الولاء للوطن وربما الاتجاه نحو مواطنة رقمية لن يتوافر بحكمها للفرد أيّ ولاء. كما أصبحنا نشهد ارتدادًا إلى الهويات الفردية وتراجع مفهوم المواطنة، لأن الدولة والنظام السياسي القائم فيها لم يبقيا حاضرين لدى الفرد، أي الحضور بالمعنى الأمني التسلطي، بل بمعنى الملجأ الذي يلبّي الطموحات ويستجيب للرغبات. حيال هذا الإخفاق السياسي، يبرز مجتمع لا وازع فيه ولا موانع له؛ مجتمع يعاني واقع عقده الاجتماعي، فهو ضعيف البنيان يجد في الانقسامات العرقية والسلالية طريقة لإيجاد رموز وشعارات للتناحرات[67]. إنه باختصار الانكفاء على الذات بوصفه ردة فعل تجاه القهر الذي يتعرض له الفرد من المتسلط[68] والعيش على مجد الماضي وعظمة الأجداد وإنجازاتهم، والذوبان في الجماعة بوصفها مصدرًا للشعور بالأمن وبالهوية[69].

لا يكون هذا النوع من الهروب أبديًا، بل هو موقّت؛ إذ سرعان ما يلجأ إلى العنف نتيجة تراكم الحقد بوصفه الوسيلة الأخيرة للهروب من الاندثار وإعادة الاعتبار إلى الذات[70].

إن هذا الوضع هو الذي دفع بمعدّي تقرير التنمية الإنسانية العربية لعام 2009 إلى استنتاج أن الدولة أصبحت مصدرًا يهدد أمن الإنسان، بدلًا من أن تكون سندًا له، إذ لم ينجح معظم البلدان العربية في تطوير الحكم الرشيد ومؤسسات التمثيل

(66) آلان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 17.

(67) برتران بادي، «حروب الأمس واليوم»، في: برتران بادي ودومينيك فيدال (مشرفان)، **أوضاع العالم 2015: الحروب الجديدة**، ترجمة نصير مروة، أوضاع العالم (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2015)، ص 13.

(68) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط 9 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 101.

(69) المرجع نفسه، ص 109-112.

(70) المرجع نفسه، ص 165.

القادرة على ضمان المشاركة المتوازنة للفئات كافة، وتحقيق العدالة في توزيع الثروة بين الجماعات، واحترام التنوع الثقافي[71].

ربما يؤدي فقدان الهوية، أي الاغتراب، إلى ردّتَي فعل متضادتين، مثل العزلة والانطواء أو الانتشار والعنف، إذ تنفجر الهوية ضد مظاهر الاستبداد السياسي والثقافي، وضد انتهاك الحقوق والإهانة، فهي الحارسة للوجود والضامنة لبقائه[72].

ج- أزمة الشرعية والمشروعية

تقوم صفة الشرعية على جانب موضوعي، وهو قناعة أفراد المجتمع ورضاهم بالسلطة الحاكمة. وتقوم صفة المشروعية على جانب شكلي، وهو «دستورية» السلطة، أي إقامتها وممارستها وفقًا لقواعد الدستور[73].

يجب أن تقوم الشرعية على نوع من الثقافة السياسية والوعي الجمعي الوطني الذي يدخل في قناعة الفرد، لا قبوله السلطة العليا للحاكم فحسب، ولا حتى رضاه عن سلوكه السياسي، إنما يرى فيه تجسيدًا لهويته ولمبادئه الخاصة. إن هذه الشرعية غير متوافرة لمعظم أنظمة الحكم العربية، وإن توافرت لبعضها فما هي إلا شرعية شكلية تأتي بها أجهزة الحكم ومؤسساتها الرسمية بالأساليب التعبوية التي عرفتها الممارسة السياسية العربية. ولذلك تشعر هذه الأنظمة بالقلق والخوف الدائمين، وتحاول التركيز على أنها قوية وراسخة، وتمارس الاستعمال القسري والتعسفي للقوة في مواجهة أي معارضة سياسية أو اجتماعية، مستخدمة في الوقت نفسه سبلًا عدة لغرض إيجاد شرعيتها، وبأساليب الترهيب والترغيب. ومع أن هذه الأنظمة كانت في فترة ما قادرة على استيعاب بعض صور المعارضة، فهي ضاقت في الأعوام الأخيرة، حتى بتقبّل المعارضة الصورية، وأصبحت ظاهرة استمرار النظام الحاكم مصاحبة واحديته في القيادة والفكر والأيديولوجيا، وأكثر من ذلك، تجسيد ظاهرة أبوية الحكّام.

---

(71) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009**، ص 4.

(72) حسن حنفي، **الهوية** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2012)، ص 56.

(73) خميس حزام والي، **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية: مع إشارة إلى تجربة الجزائر**، سلسلة أطروحات الدكتوراه (44) (القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص 28.

تتعلق أزمة الشرعية بعدم تقبّل المواطنين المحكومين نظامًا سياسيًا غير شرعي، أو لا يتمتع بالشرعية، أي لا يتمتع بسند أو أساس يخوّله الحكم واتخاذ القرارات، الأمر الذي يتلازم مع عدم تمكّن الأعداد المتزايدة من المواطنين من المساهمة في الحياة العامة لبلادهم، مثل المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية أو اختيار الحكام. وتحدث هذه الأزمة عندما لا تتوافر مؤسسات سياسية معينة يمكن أن تستوعب القوى الراغبة في المشاركة، ويعني ذلك انعدام الأساس الرضائي لحيازة السلطة والقوة، أي غياب مشروعية السلطة[74].

يكتسب النظام السياسي شرعيته من قدرته على سدّ حاجات الناس ورعاية مصالحهم الأساسية التي تضمن إنسانيتهم وكرامتهم وحرياتهم؛ فشرعية المصالح تطرح بحدة منهجية صناعة القرار السياسي وطبيعته ومرجعياته واستقلاليته ومدى خدمته مصالح الأمة، كما ترتكز الشرعية السياسية للنظام على مسألة الفاعلية، ذلك أن فاعلية الدولة وقدرتها على الإنجاز التنموي وسدّ حاجات الناس وضروراتهم الأساسية وحل مشكلاتهم الحقيقية، جزء لا يتجزأ من هذه الشرعية، وهو ما يمكن تسميته بشرعية الإنجاز؛ إذ تستثمر الطاقات والإمكانات والقدرات البشرية في إطار تنمية شاملة ومستدامة تكون مردوديتها على الناس وطبقات المجتمع كافة، وذلك لتجاوز حالة انعدام الثقة بالحكومات التي ترى بدورها الحاجة إلى مزيد من القهر ووضع الحواجز بينها وبين الشعب[75].

حينما نتكلم على إشكالية المشروعية أو تنظيم السلطة في الأنظمة العربية، فإننا نعني إغفال «الدستور» في ما يتعلق باعتلاء السلطة وممارستها وتداولها، أو عدم وضوح القواعد وعدم ضبطها. إذًا، فبمفهوم المخالفة، فإن إشكالية الشرعية تحدث عند تراجع القبول أو انعدامه عند الأغلبية من المحكومين للحاكم في أن يحكم وأن يمارس السلطة. وبتفصيل أكثر، فإن مشكلة الشرعية هي انهيار في البناء الدستوري وفي أداء الحكم ينجم عن الاختلاف بشأن طبيعة السلطة في النظام السياسي. لذلك، فإن مشكلة الشرعية يمكن أن تأخذ شكل تغيير في

---

(74) الفطري، ص 222.

(75) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004**، ص 119.

هيكل الحكومة أو في طابعها الأساسي، وتغيير في المصدر الذي تستمد منه تلك الحكومة سلطتها النهائية، أو تغيير في المثل التي تعبّر الحكومة عنها - أي مشكلة الشرعية - والتغيير في الطريقة التي يجري بها تصوّر السلطة أو الطريقة التي تعمل بها[76].

إن الدولة التي تتصف بالمركزية الشديدة والسلطوية تحتاج إلى العنف أو التهديد به كي تقوم بوظائفها. ويترتب على ذلك أن تقوم شرعية النظام فيها على اللجوء إلى العنف المستمر والقمع لإضعاف خصومها أو لاستبعادهم، ما يمكن أن يضعف الدعم الاجتماعي للنظام ويرغمه على أن يصبح معتمدًا على الدعم العسكري والخارجي للحفاظ على السلطة[77]، خصوصًا في ظل وجود طبقة وسطى مثقفة نوعًا ما وواعية وأكثر تواصلًا وغير راضية عن أن تحكمها هيكلية سياسية بدائية غير قائمة على المشاركة[78] وتوزيع الثروات والفرص.

ثالثًا: الدولة الإنمائية الفاعلة بوصفها بديلًا

فقَدَ خطاب الوظيفية بريقه أمام خطاب العولمة، وأمام عجز الدولة عن حماية الاستقلال الوطني وتحقيق التنمية الاقتصادية المستقلة وإقرار العدالة الاجتماعية والتجديد الحضاري والثقافي، وعجزها عن توسيع دائرة المشاركة السياسية الشعبية. كما فقدت الدولة وظيفة الاضطلاع بالأمن الاجتماعي والأمن الاقتصادي بافتقادها التحكّم بمحركات الاقتصاد أمام العولمة الاقتصادية الجارفة. وأصبحت الدولة غير ناجعة بافتقادها وظيفة الأمن المادي أمام تنامي ظاهرة العنف وتطور وسائل الإرهاب، ما جعلنا أمام تحوّل غريب يضع العقد الاجتماعي على المحكّ، ويوحي أيضًا بإخفاق احتكار الدولة العنف المادي المشروع؛ إذ أدّت الاختراقات العالمية العابرة القومية في إطار خصخصة العنف العمومي، وخصخصة العنف الدولي[79].

---

(76) أسامة الغزالي حرب، **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**، عالم المعرفة 117 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987)، ص 181.

(77) فوران، ص 91.

(78) كريستوفر م. ديفيدسون، **ما بعد الشيوخ: الانهيار المقبل للممالك الخليجية** (بيروت: مركز أوال للدراسات والتوثيق، 2014)، ص 20-21.

(79) الفطري، ص 223.

إذا كان النمو العادل هو النمو الاقتصادي والاجتماعي الذي يصل إلى فئات المجتمع بطريقة متساوية بهدف القضاء على الفقر، مع الاهتمام بتمكين الأفراد والمجتمعات في المناطق والأقاليم المختلفة[80]، فإن النمو الشامل يهدف إلى إيجاد فرص عمل لجميع المواطنين وإلى تمكينهم من المشاركة في النمو الاقتصادي والاستفادة منه أيضًا، والمنطقة العربية تشكو عدم شمولية النمو حيث البطالة مرتفعة، وحيث صعوبة وصول رأس المال الاجتماعي إلى المناطق وفئات المجتمع كافة[81].

الواقع أن علاقة الترابط بين النمو الاقتصادي والتنمية البشرية انكسرت مرات عدة. وحدد تقرير التنمية البشرية لعام 1996 خمسة أنواع من النمو غير المجدي: نمو البطالة الذي لا يولّد فرص العمل؛ النمو المتوحش الذي يساهم في تعميق عدم المساواة؛ النمو الذي لا صوت له، أي الذي يحرم المجتمعات المحلية الأكثر تعرضًا للمخاطر من المشاركة؛ النمو الذي لا جذور له، الذي يرتكز على نماذج منقولة من مكان إلى آخر لا جذور لها في الاقتصاد المحلي؛ النمو الذي لا مستقبل له ويقوم على الاستغلال المفرط للموارد البيئية من دون أي تحسّب للمستقبل [82].

وفقًا لهذا النهج الجديد، لا تتحقق التنمية تلقائيًا، ولا يمكن ترك مهمة التحول لقوى السوق وحدها، بل لا بدّ من أن يكون للدولة دور ناشط في تعبئة المجتمع عن طريق سياسات ومؤسسات يمكن أن تنهض بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية[83].

إن التنمية هي تغيير في المجتمع لتحقيق رفاه الفرد من جيل إلى جيل، ومن أجل توسيع خياراته في الصحة والتعليم والدخل، وتوسيع حرياته وفرص مشاركته الفاعلة في المجتمع. أما السمة المشتركة بين البلدان التي حققت هذا

---

(80) United Nations Development Programme, Arab Development Challenges Report 2011: Towards the Developmental State in the Arab Region (New York: 2011), pp. 71-76.

(81) عبد الله الدردري ومايا رمضان، «المشهد الاقتصادي العربي في ضوء الحراك الشعبي»، في: فرحات، قبيسي وصيداوي (محررون)، ص 235.

(82) Programme des nations unies pour le développement, Rapport mondial sur le développement humain 1996 (Paris: 1996), pp. 63-73.

(83) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2013: نهضة الجنوب: تقدم بشري في عالم متنوع** (نيويورك: 2013)، ص 67.

التغيير، فهي وجود دولة قوية مبادرة، يشار إليها أيضًا بمصطلح «الدولة الإنمائية»، ويُقصد بهذا المصطلح الدولة ذات الحكومة الناشطة، أو في كثير من الأحيان النخبة غير السياسية التي تتخذ من التنمية الاقتصادية السريعة هدفًا رئيسًا لها. ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك ليضيف ميزة أخرى، إذ تمنح الدولة أجهزتها الإدارية النفوذ والسلطة لتخطيط السياسات وتنفيذها، ومع ارتفاع معدلات النمو وتحسّن مستويات المعيشة تكتسب أجهزة الدولة والنخب الحاكمة الشرعية عن طريق مشاركة الأفراد، وإحساسهم أن لهم صوتًا يُسمع، ورأيًا يؤخذ به في عملية صنع القرار، ودورًا فاعلًا في وضع الخطط.

تضطلع الدولة، في عدد من البلدان النامية ذات الأداء المتميز، بدور مختلف عن دور دولة الرعاية التقليدية التي تكتفي بتصحيح إخفاقات السوق وبناء شبكات أمان اجتماعي بينما تشجع النمو بفعل قوى السوق. أما الدولة الإنمائية الفاعلة، فهي المعنية بإطلاق عملية التحول في حياة المواطنين، وبرصدها.

1- ماهية الدولة الإنمائية الفاعلة

ظهرت الأدبيات الحديثة بشأن الدولة الإنمائية في أثر تجارب اقتصادات شرق آسيا أو ما يعرف بالنمور الآسيوية التي حققت معجزات اقتصادية وتنموية. وتتمثل سمات الدولة الإنمائية في تعزيز التنمية الاقتصادية من خلال المعاملة التفضيلية الواضحة لبعض القطاعات، ووجود قيادة ذات كفاءة، ووضع المؤسسات العامة القوية في صلب الاستراتيجيات الإنمائية، ووضوح الأهداف الاجتماعية والاقتصادية، واكتساب الشرعية السياسية من الأداء في التنمية[84].

يستعمل روبير م. ماكيفر عبارة «وظائف الرفاه العام» للتدليل على وظائف الحكومة التي يؤدي قيامها بها إلى التحسين المباشر للأحوال التي يعيشها المواطنون أو يعملون في ظلها، كتحسين الصحة أو السلامة أو السكن أو الضمان الاجتماعي أو الاقتصادي، أو ما شابهها من متطلبات الحياة الكريمة. وتشتمل وظائف الرفاه على التدابير التي تهدف إلى التحرر من الفاقة والتحرر من الخوف، أو بمعنى آخر تحقيق الأمن الإنساني[85]. ودعا إلى ذلك أرسطو في كتابه **السياسة**،

(84) المرجع نفسه، ص 68.

(85) ماكيفر، ص 408.

حيث طالب باعتماد خطة دائمة تتعدى غايتها الترفيه عن المحرومين إلى القضاء على الحرمان[86].

تعتمد الدولة الإنمائية سياسات للاقتصاد الشمولي تعمل على انتشال الطبقات الفقيرة من الفقر وتحول دون انزلاق الطبقة الوسطى إلى الفقر، ويعني ذلك تحولًا في سياسات الاقتصاد الكلي والسياسات القطاعية من أجل استحداث فرص عمل لائقة تكفي استيعاب طاقات طبقة وسطى ترتقي أكثر وأكثر في التحصيل العلمي. ومن أولى وظائف الدولة الإنمائية توجيه الاقتصاد نحو مسار نمو منتج ومستدام يضع ضمن أولوياته دعم الفقراء والمعرّضين للفقر. وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال تطبيق مفهوم الحد الأدنى للحماية الاجتماعية الذي تدعو إليه منظمة العمل الدولية، وهذا لا يساهم في بناء السلام والاستقرار من خلال تغذية الشعور بالعدالة الاجتماعية فحسب، بل يمكن أن يؤدي دورًا مهمًا أيضًا في توسيع قاعدة الطبقة الوسطى بوصفها صمام الأمان لأيّ مجتمع، كما يمكن أن تحتاج الدولة إلى تأمين حيز مالي كافٍ من أجل تمويل التحول الهيكلي والتحويلات الاجتماعية، وذلك عن طريق اتخاذ قرارات صعبة بشأن السياسة المالية، بما في ذلك توجيه الدعم المقدّم وتصحيح مساراته، وتقليص النفقات العسكرية، وتحسين جباية الضرائب. ومن الضروري أن تعمل الدولة على تحسين إطار حكمها في مجالات تتصل بسيادة القانون، والمشاركة والمساءلة، وتقوية المؤسسات، وتفعيل الإدارة والحدّ من الفساد، وزيادة الشفافية. والأهم هو أن نجاح هذه الدولة يستلزم توافر شروط مسبقة، منها وجود نخبة إنمائية ذات إرادة قوية تدعمها وظائف الدولة للتخطيط الإنمائي، وإدارة اقتصادية مستقلة فاعلة[87]. كما تعمل الدولة على تشجيع القطاع الخاص وتكوينه والتعاون معه من أجل تحديد المشروعات التي تلتقي فيها دوافع القطاع الخاص لتحقيق الأرباح مع الأهداف الإنمائية الوطنية، وذلك في إطار الامتثال لقواعد الحوكمة التي تساعد بلا شك في الحد من ممارسات الفساد الكفيل بالقضاء على ثمار النمو الاقتصادي[88].

---

(86) المرجع نفسه، ص 408.

(87) الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، ص 108.

(88) «الطريق إلى العدالة»، ص 8.

2- أبعاد فاعلية الدولة الإنمائية

تُبنى فاعلية الدولة الإنمائية المقترحة بوصفها مخرجًا من وضع عدم الاستقرار والهشاشة والعنف، على عدد من الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية والمؤسساتية والثقافية المتداخلة والمتكاملة، كما يلي:

- **البعد الاقتصادي والاجتماعي**: يتعلق بمدى مشاركة أفراد المجتمع في العملية الإنتاجية وفي جني ثمارها، ما يقود إلى قضية المساواة في الفرص والحقوق الاقتصادية في مجال العمل، وملكية وسائل الإنتاج، والحصول على الخدمات والمعلومات من دون تمييز، إضافة إلى قضية إعادة التوزيع لحل مشكلات التمييز والحرمان والفقر والإقصاء الاجتماعي، وما تستلزمه معالجتها من سياسات لتمكين الفئات المحرومة من تحسين أوضاعها على نحو مستدام وما يتطلبه من إنفاق على التعليم والصحة حيث تُتاح فرص متساوية في المجتمع بعيدًا عن الفجوات بين الدخول.

- **البعد الإنساني والمؤسسي**: ينصبّ على مسألة الوفاء بحقوق الإنسان، ومسألة تكافؤ الفرص أمام الجميع لتنمية قدراتهم وتوسيع حرياتهم. ومن المتعارف عليه أن حقوق الإنسان تعبير أشمل من بعض الحقوق السياسية والحماية من الانتهاكات الأمنية، إذ تتضمن أيضًا حق الإنسان في العمل والمسكن الملائم والغذاء والشراب والصحة، كما تتضمن المساواة بين الرجل والمرأة في العمل، وضمان حقوق ذوي الاحتياجات الخاصة. ويرتكز الجانب المؤسسي على قضايا الحريات والحقوق السياسية والتمكين السياسي، من خلال مؤسسات تكفل المشاركة الشعبية في صنع القرار وتستمع إلى آراء المواطنين.

- **البعد الثقافي**: تكمن أهميته في تنمية القيم التي تحض على الإبداع والعمل والاجتهاد والمنافسة والاعتراف بالآخر والحوار والحلول الوسط والتسامح وفقًا لرؤية طويلة الأجل متفق عليها مجتمعيًا، تحدد الأهداف وترتب الأولويات وتقرر المنهج الواجب اتباعه .فالتنمية تتطلب جهدًا مستدامًا وعملًا دؤوبًا ومتواصلًا يستحضر العدالة بين الأجيال الحاضرة والأجيال المقبلة، والحدّ من استنزاف الموارد الطبيعية والإفراط في استغلالها، وتحقيق التوازن

بين الجنسين، والإنصاف في توزيع الدخل، وتجنب تشريد المجتمعات المحلية لأسباب واهية[89].

خلاصة

إن ما شهده بعض الدول العربية ويشهده من مظاهر للعنف السياسي كان نتيجة طبيعية لإخفاق الأنظمة السياسية في أداء وظائفها عامة ووظيفتها التوزيعية على وجه الخصوص، وذلك راجع إلى الخيارات الاقتصادية والسياسية التي اعتمدتها هذه النظم، على الرغم مما رافقها من شعارات طنانة، لم يكن الهدف من ورائها إلا التغطية على ضعف هذه الأنظمة وضمان استمرار استفادتها إلى جانب النخب والفئات المحيطة بها من مقدرات الوطن وإمكاناته، مع بقاء معظم الفئات الشعبية مستبعدة ومهمشة. لكن هاجس الحفاظ على الدولة والوطن، وضمان استمرارية وجوده واستقلال قراره واستقراره وأمنه يحتم اعتماد خيارات أخرى، قادرة على استيعاب الإكراهات التي تواجهها الأقطار العربية، أكان على المستوى الاقتصادي أم على المستوى السياسي أم الاجتماعي أم الثقافي، وتحقيق كرامة المواطن وضمان عيشه الكريم في إطار من المساواة وتحقيق المواطنة الكاملة التي لا تعني العلاقة العمودية بين الفرد والوطن، لكن تعني العلاقات الأفقية بين الأفراد والمجموعات في إطارٍ من العيش المشترك المبنيّ على عقد اجتماعي جديد تُعدّ الدولة الإنمائية إحدى الطرق والوسائل الكفيلة بتحقيقه.

المراجع

1- العربية

كتب

آلموند، جابرييل إيه وجي بنجهام باويل الابن. **السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر: نظرة عالمية.** ترجمة هشام عبد الله. مراجعة سمير نصار. ط 5. عمان: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، 1998.

(89) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية 2013**، ص 66.

إبراهيم، حسنين توفيق. **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**. سلسلة أطروحات الدكتوراه (17). ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

أبوراس، محمد الشافعي. **نظم الحكم المعاصرة: دراسة مقارنة في أصول النظم السياسية**. القاهرة: عالم الكتب، 1984.

أمين، جلال. **العولمة**. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 2009.

بركات، حليم. **الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

بلقزيز، عبد الإله. **ثورات وخيبات، في التغيير الذي لم يكتمل**. تقديم محمد الحبيب طالب. بيروت: منتدى المعارف، 2012.

______. **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**. المعرفة للجميع 4. الرباط: منشورات رمسيس، 1999.

بولانتزاس، نيكولاس. **نظرية الدولة**. ترجمة ميشيل كيلو. ط 2. بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

بيك، أولريش. **السلطة والسلطة المضادة في عصر العولمة**. ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني. بيروت: المكتبة الشرقية، 2010.

تانسي، ستيفن دي. **علم السياسة: الأسس**. ترجمة رشا جمال. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

تورين، آلان. **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. ط 9. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

حرب، أسامة الغزالي. **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**. عالم المعرفة 117. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987.

حنفي، حسن. **الهوية**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2012.

حيدر، محمود (محرر ومقدم). **ثورات قلقة: مقاربات سوسيو - استراتيجية للحراك العربي**. سلسلة الدراسات الحضارية. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012.

دوبار، كلود. **أزمة الهويات: تفسير تحول**. ترجمة رندة بعث. بيروت: المكتبة الشرقية، 2008.

دوڤرجيه، موريس. **مدخل إلى علم السياسة**. ترجمة جمال الأتاسي وسامي الدروبي. دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، 1981.

ديفيدسون، كريستوفر م. **ما بعد الشيوخ: الانهيار المقبل للممالك الخليجية**. بيروت: مركز أوال للدراسات والتوثيق، 2014.

راسل، برتراند. **أسس لإعادة البناء الاجتماعي**. ترجمة إبراهيم يوسف النجار. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987.

شبيب، كاظم. **المسألة الطائفية: تعدد الهويات في الدولة الواحدة**. بيروت: دار التنوير، 2011.

صعب، حسن. **علم السياسة**. ط 8. بيروت: دار العلم للملايين، 1985.

سن، أمارتيا. **فكرة العدالة**. ترجمة مازن جندلي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

______. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**. ترجمة سحر توفيق. عالم المعرفة 352. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008.

عماد، عبد الغني. **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات.. من الحداثة إلى العولمة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

غِدِنز، أنتوني. **علم الاجتماع**. ترجمة وتقديم فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

فرحات، أحمد، حسين قبيسي ورفيف رضا صيداوي (محررون). **التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية: العرب بين مآسي الحاضر وأحلام التغيير، أربع سنوات من «الربيع العربي»**. تنسيق وإشراف هنري العويط. بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2014.

فوران، جون. **مستقبل الثورات: إعادة التفكير بالتغير الجذري في عصر العولمة**. ترجمة تانيا بشارة. بيروت: دار الفارابي، 2007.

قرني، عزت. **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة**. عالم المعرفة 30. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980.

الكيالي، عبد الوهاب وآخرون. **موسوعة السياسة**. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983.

ماكيفر، روبرت م. **تكوين الدولة**. ترجمة حسن صعب. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.

مالكي، محمد وآخرون. **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**. إعداد كمال عبد اللطيف ووليد عبد الحي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

محمود، محمد عثمان. **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

المنجرة، المهدي. **الإهانة في عهد الميغا إمبريالية**. ط 5. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.

هاريزون، لورانس إ. وصمويل پ. هنتغتون (محرران). **الثقافات وقيم التقدم**. ترجمة شوقي جلال. المشروع القومي للترجمة 536. ط 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

هلال، علي الدين ونيفين عبد المنعم مسعد. **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

هندريش، تيد. **العنف السياسي: فلسفته، أصوله، أبعاده**. ترجمة عبد الكريم محفوظ وعيسى طنوس. بيروت: دار المسيرة، 1986.

والي، خميس حزام. **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية: مع إشارة إلى تجربة الجزائر**. سلسلة أطروحات الدكتوراه (44). القاهرة: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

دوريات

الحوراني، محمد عبد الكريم. «الاستبعاد الاجتماعي والثورات الشعبية: محاولة للفهم في ضوء نموذج معدل لنظرية الحرمان النسبي». **المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية**. السنة 5. العدد 2 (2012).

مالكي، امحمد. «العلاقة بين الدولة والمجتمع في البلاد العربية: المجال العام والمواطنة». **المجلة العربية للعلوم السياسية**. العدد 13 (شتاء 2007).

تقارير ودراسات

الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا. «الطبقة الوسطى في البلدان العربية: قياسها ودورها في التغيير». كانون الأول/ديسمبر 2014.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية. **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002: خلق الفرص للأجيال القادمة**. نيويورك: 2002.

______. **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004: نحو الحرية في الوطن العربي**. نيويورك: 2005.

______. **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2009: تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية**. نيويورك: 2009.

برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية 2013: نهضة الجنوب: تقدم بشري في عالم متنوع**. نيويورك: 2013.

جواد، رنا. «الحماية الاجتماعية في المنطقة العربية: نزعات ناشئة وتوصيات بشأن السياسة الاجتماعية المستقبلية». **سلسلة أوراق بحثية**. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية. 2014.

شعبان، جاد. «خلق فرص العمل في الاقتصادات العربية: الإبحار في المياه الصعبة». **سلسلة أوراق بحثية**. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، تقرير التنمية الإنسانية العربية، 2010.

«الطريق إلى العدالة الاجتماعية». مركز المشروعات الدولية الخاصة CIPE. القاهرة. آب/أغسطس 2014.

ميركن، باري. «المستويات السكانية وتوجهات المنطقة العربية وسياساتها: التحديات والإمكانات المتاحة». **سلسلة أوراق بحثية**. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية. 2010.

نوار، عبد الحميد. «دليل الفقر المتعدد الأبعاد وسياسات معالجة مشاكل الحرمان المتشابكة في الدول العربية». **سلسلة أوراق بحثية**. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية. 2014.

مؤتمر

غليون، برهان. «العولمة وأثرها على المجتمعات العربية». ورقة مقدمة في: اجتماع خبراء اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا حول «تأثير العولمة على الوضع الاجتماعي في المنطقة العربية». بيروت 19-21 كانون الأول/ديسمبر 2005. <http://www.escwa.org.lb/divisions/sdd/events/19dec05Ghalioun.pdf>.

أطروحة

الفطري، محمد. «العنف السياسي كشكل لأزمة الدولة الثالثية في ظل تحولات النظام الدولي: نموذج الوطن العربي». أطروحة دكتوراه في القانون العام، جامعة محمد الخامس، أكدال، 2000-2001.

فصول

بادي، برتران. «حروب الأمس واليوم». في: بادي، برتران ودومينيك فيدال (مشرفان). **أوضاع العالم 2015: الحروب الجديدة**. ترجمة نصير مروة. أوضاع العالم. بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2015.

حنفي، حسن. «الهوية والاغتراب في الوعي العربي». في: بعلبكي، رمزي منير وآخرون. **اللغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات تاريخية وثقافية وسياسية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

2- الأجنبية

Books

Braud, Philippe (sous la dir.). La Violence politique dans les démocraties européennes occidentales. [IVe Congrès de l'Association française de science politique, Paris, 28 septembre-1er octobre 1992]. Cultures et conflits. Paris: L'Harmattan, 1993.

Burton, John. Conflict: Human Needs Theory. The Conflict Series 2. New York: St. Martin's Press, 1990.

Kaye, Dalia Dassa et al. More Freedom, Less Terror: Liberalization and Political Violence in the Arab World. Santa Monica, CA: RAND Corporation, 2008.

Lapierre, Jean-William. L'Analyse des systèmes politiques. Collection Sup. Le Sociologue 33. Paris: Presses universitaires de France, 1973.

Nef, Jorge. Human Security and Mutual Vulnerability: The Global Political Economy of Development and Underdevelopment. 2nd ed. Ottawa: International Development Research Centre, 1999.

Saaf, Abdallah. Violence politique et paix dans le monde arabe. Cahiers de Chaillot 122. Paris: Institut d'études de sécurité de l'union européenne, 2010.

Vullierme, Jean-Louis. Le Concept de système politique. Politique d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

Periodicals

Braud, Philippe. «La Violence politique: Repères et problèmes.» Cultures et Conflits. nos. 9-10. Printemps/ Été 1993.

Demers, François. «Crise de l'État-nation et communication politique interne: Une Ligne de fracture nommée democratization.» Hermès. nos. 17-18 (Novembre 1995).

Doucey, Marie. «Understanding the Root Causes of Conflicts: Why it Matters for International Crisis Management.» International Affairs Review. vol. 20. no. 2 (Fall 2011).

Farmer, Paul. «On Suffering and Structural Violence: A View from Below.» Daedalus. vol. 125. no. 1: Social Suffering (Winter 1996).

Flaten, Ranveig Drolsum & Indra de Soysa. «Globalization and Political Violence, 1970-2008.» International Interactions. no. 38 (2012).

Rouban, Luc. «Les Mutations de l'État: Rythmes et raisons.» Revue française de science politique. vol. 45. no. 1 (1995).

Reports & Studies

Chaaban, Jad. «Expanding Youth Opportunities in the Arab Region,» AHDR Research Paper Series. United Nations Development Programme Regional Bureau for Arab States, 2013.

Programme des nations unies pour le développement. Rapport mondial sur le développement humain 1993. Paris: 1993.

_________. Rapport mondial sur le développement humain 1996. Paris: 1996.

United Nations Development Programme. Arab Development Challenges Report 2011: Towards the Developmental State in the Arab Region. New York: 2011.

Conference

«Demain, la Méditerranée. Scénarios et projections à 2030: Croissance, emploi, migration, énergie, agriculture.» Coordonné par Cécile Jolly et réalisé avec le consortium méditerranée 2030. Institut de prospective économique du monde méditerranéen. 2011.

الفصل الرابع

العنف البنيوي الماكر للأبوية السياسية
محاولة لفهم صيرورة الحراك الديمقراطي ومآلاته

محمد سعدي

شكّل الحراك الديمقراطي العربي منذ عام 2011 محاولة لتفكيك السيطرة العنيفة للدولة الأبوية على المجتمع وفك ارتباطها وسيطرتها على البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي. وأطلقت ثورات الشباب في عدد من الدول العربية ديناميات وتحولات بنيوية في نظم القوى الحاكمة للمجتمعات، ما عَدّه بعضهم تمردًا ومساسًا بهيبة السلطة الأبوية السياسية التي تتماهى مع فكرة تقديس «الأب» وتمجيد الحاكم «الملهم» وصناعة الزعيم المنقذ والمخلص. وساهمت احتجاجات الحراك الديمقراطي في غياب الأب الرمزي الملهم والقائد أو المرشد، أكان شخصًا أم مؤسسة أم حزبًا أم تيارًا سياسيًا أم مرجعية أيديولوجية فوقية.

ساهم الحراك الثوري في انتشار ظاهرة «التمرد اللاشعوري» على السلطة السياسية الأبوية الذكورية، الأمر الذي يشكّل إيذانًا بتفتت العقلية الزعاماتية الوصائية ونسف الثقافة السياسية الأبوية. وهذا ما جعل بعضهم يعتقد أن هذا الحراك ليس إسقاطًا للأنظمة السياسية المستبدة فحسب، بل هو أيضًا بداية للعملية الرمزية لقتل الآباء والأجداد أو إخصائهم من الأبناء والأحفاد ونزع «القداسة» عنهم، مع ما يجسده ذلك من رغبة في بناء مجتمع سياسي جديد خارج الأطر السياسية والاجتماعية التقليدية السائدة.

لم يقتصر الأمر على بداية تفتيت البنية الأبوية السياسية، بل تعدّاها لنجد أننا في صدد ثورة مجتمعية عميقة وبطيئة تسعى إلى تخليص المجتمعات العربية من العنف المتولّد عن التراتبية الأبوية العصبية والقبلية والدينية والطائفية. ونحن نعيش اليوم انتقالًا ثقافيًا قيميًا شاملًا طويل الأمد بهدف تغيير وعي الناس بالسلطة والكشف عن زيف الثقافة السياسية الأبوية السائدة؛ إنّه تحول أولي من العلاقات العمودية الفوقية القائمة على قيم العنف والتسلط والتراتبية والأحادية والتبعية والولاء المرضي للزعيم والقبيلة والطائفة، إلى العلاقات الأفقية المتكافئة المبنية على قيم الحوار والمساواة والمشاركة والتعددية والمواطنة والاستقلالية. وهذا التحول يتجسد في أزمة الدولة المركزية الأبوية لما بعد الحراك الديمقراطي التي تتعدى نظامها السياسي إلى نمط علاقاتها الاجتماعية القائمة على ثقافة سياسية رعوية. وبدت الدولة الموحدة أداة قهر أبوي مركزي في إطار اندماج هرمي تسلطي شلّ حركية المجتمع واستقلاليته بعد أن جرى تأميم «المجال العام» وإفراغه من كل ما هو تعددي وتداولي ووسائطي لتستحوذ على المخيال السياسي المجتمعي صورةُ الحاكم في دور الأب المنقذ أو الأب الرحيم الذي يسهر على راحة أبنائه. هذه الديناميات كفيلة بتحرير الإرادات المجتمعية والسياسية من سطوة العلاقات السياسية الأبوية، وبفتح أفق جديد لإرساء وعي سياسي جديد يقوض أبوية السلطة المبثوثة في السلطات كلها. غير أن الأمر المؤكد هو أن المرحلة تغيرت وهي تطرح لغة جديدة لم يستوعبها حتى الآن كثير من الأنظمة العربية والنخب السياسية.

في المقابل، بعد المخاض العسير للحراك وما ترتب عنه من عدم استقرار ومن اضطرابات عدة، يلاحَظ أن ثمة عودة قوية وماكرة لعنف الأبوية السياسية وفي حلل جديدة؛ إذ تبين عدم حدوث أي تغيير حقيقي، في العمق، في الهيكليات الأبوية السياسية السائدة، والمكوّنات السياسية الأبوية والذكورية تمارس مقاومة شديدة ضد مسارات التحول التي يمكن أن تهدد مكانتها ومصالحها، وذلك تحت مبرر حماية الأمن والاستقرار الخادع وهيبة الدولة، كأن أنموذج الدولة الأبوية لا يزال مهيمنًا في الوعي واللاوعي لجزء من المجتمع والنخب السياسية، على الرغم من محاولات تفكيكه والخروج بأنموذج سياسي جديد.

أمام تصاعد النزعات المركزية الأبوية الذكورية والقبلية والطائفية والجهوية التي تحمل في أعماقها نزعة أبوية مستبطنة عنيفة، وأمام تراجع أدوار الشباب

والنساء بصورة واضحة، وعدم إعطاء القوى الصاعدة في المجتمع فرصتها لتأخذ دورها داخل مراكز القرار، زادت التساؤلات في شأن مآلات المسارات الانتقالية في دول الحراك الديمقراطي، وأصبحت أوضاع الأنظمة الانتقالية الهشة تغذي نزعة ارتكاسية وحنينًا إلى الماضي ورغبة دفينة في عودة الزعامات الأبوية لما قبل الحراك الثوري.

هل هي شيخوخة الروح الثورية، أم أن قوى الاستبداد تعيد إنتاج ذاتها وتكييفها وتجديدها باستمرار، وتحاول أن تقنع نفسها بأن هناك إمكانًا للتداول على السلطة من دون تداول الأجيال؟ وبملاحظة عودة الحنين والانبهار بالزعيم الملهم ذي الشخصية الأبوية القوية (مصر وتونس)، فإنه ليس اعتباطًا أن يكون الحراك الثوري قد انتهى ببقاء معظم مقاليد السلطة في أيدي النخب الأقدم عهدًا، والعائدة إلى مرحلة ما قبل الثورة. وحتى داخل الأنظمة العربية التي لم تصل إليها رياح الحراك بشكل مباشر، زادت التوجهات والممارسات السياسية «الأبوية»، فهل لا تزال الرغبة المتخفية والمستبطنة للحاكم الأب متحفزة للعودة والبروز من جديد كلما استعاد الخوف من المستقبل وخيبة الأمل مواقعهما في المشهد السياسي؟ هل نحن أمام حالة من الاستنساخ البيو - سياسي التي تجعل قتل الأبناء آباءهم لا ينتج غير استبدال الآباء بآباء جدد؟

سنحاول في هذه الدراسة البحث عن مظاهر الأبوية السياسية ودينامياتها لما بعد الحراك الديمقراطي، وكيفية تفاعلها مع التحولات التي تعيشها المجتمعات العربية سياسيًا وقيميًا، وسنتناول أشكال العنف البنيوي والرمزي الذي تمارسه السلطات السياسية الأبوية لإجهاض مساعي التغيير، وكذا مستقبل النزعة السياسية الأبوية في العالم العربي.

أولًا: العنف البنيوي والثقافي

لا تنطلق مقاربتنا لعنف الأبوية السياسية من تثبيت قسري للبنى السياسية يجعلها عاجزة عن استيعاب المتغيرات والتحولات التي تعيشها المجتمعات العربية اليوم. كما أنها لا تحيل أو تعتمد على دراسة العنف المادي المباشر، بل تنطلق من اعتماد مقاربة تعتمد على دراسة العنف البنيوي «الهيكلي» والثقافي (La

(Violence structurelle et culturelle عند يوهان غالتونغ. ونحن نجادل بأن العنف البنيوي والثقافي المستتر والمتواصل الكامن في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة يجسّد مفعوله وتأثيره بعمق وببطء وبقوة، وهو أخطر كثيرًا من العنف المادي المباشر، وإنهاؤه أو الحد منه معقّد وصعب مقارنة بالعنف المادي المباشر. وللحدّ من تأثيراته في المجتمع، نحتاج إلى حلول وتدابير طويلة الأمد ولسياسات بنيوية عميقة.

يميز غالتونغ، رائد دراسات السلام في العالم، بين ثلاثة أنواع من العنف: العنف المباشر الذي يتسبب بشكل مقصود في الألم والمعاناة للإنسان؛ العنف البنيوي، وهو عنف معنوي ورمزي يبدو على المستوى الظاهري عنفًا بسيطًا، لكنه في العمق عنف متواصل له آثار خطرة وحادة في الأمد البعيد، يفقد الإنسان آماله؛ العنف الثقافي الذي يسعى إلى منح الشرعية والصدقية للعنف المباشر أو العنف البنيوي[1].

من هنا، فإن المقصود بالعنف البنيوي هو مجموع المؤسسات والسياسات والتدابير والقوانين والأوضاع والمواقف والسياقات التي تهين كرامة الفرد وتفقده كينونته الإنسانية وحقوقه في المجتمع، كالاستبداد والفقر وسيادة الفساد، وغياب المساواة والعدالة الاجتماعية، وممارسة التمييز بين أفراد المجتمع الواحد، وعدم إشراك المواطنين في صنع القرار. ومن ثمّ، فإن العنف البنيوي هو عنف ممنهج ومنتوج ذاتي للنظام، يقوم على مأسسة الإقصاء وعدم الإنصاف في توزيع السلطة، وغياب تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية. أما العنف الثقافي، فهو عنف مستبطن طويل الأمد، ينفذ إلى أعماق المجتمع ونفسيات الأفراد وسلوكهم وقيمهم ليبرر نفسه ويمنح المشروعية لذاته بأشكالها المختلفة. إن العنف البنيوي والعنف الثقافي يكمل أحدهما اللآخر ويدعمان بعضهما بعضًا على نحو تفاعلي بوصفهما يجسدان أحد أشكال العنف الخفي والمستتر الذي يشكل جزءًا لا يتجزأ من النظام الاجتماعي؛ فهو كامن في البنى السياسية والاقتصادية والثقافية، ويمارس تأثيره ببطء وبصورة غير مباشرة.

---

(1) Johan Galtung, «Cultural Violence,» Journal of Peace Research, vol. 27, no. 3 (August 1990), pp. 291-305.

يرى غالتونغ أيضًا أن التركيز يجري في الأغلب على الجوانب المباشرة والمادية للسلوك العنيف، من حرب وقتل وضرب واعتداء وغير ذلك من الصراعات المباشرة، وهو ما يُعرف بـ «العنف المرئي» أو العنف المباشر، في حين أن للعنف البنيوي والعنف الثقافي قوة تدميرية وصراعية تتجاوز حدة العنف المباشر، لذلك تكون مجابهته أعقد وأصعب[2]. ويترتب عن غياب الصراع والعنف مجرد سلام سلبي، أما السلام الهيكلي الإيجابي فلا يتحقق إلا إذا جرى القضاء، أو الحد من، العنف البنيوي عبر توفير الحاجات الأساسية للإنسان وضمانها: الحق في الحياة والبقاء والعيش الكريم والحرية وسيادة القانون وضمان حقوق الإنسان واحترام الهوية[3].

تكمن أهمية مقاربة غالتونغ بشأن علاقتها بموضوع السلطة السياسية الأبوية في أنها تساهم وتسهل تحليل البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تحفظ وترسخ وتعيد إنتاج سيطرة مجموعة من الفئات والنخب التي تشكل أقلية تحتكر أو تتحكم بمراكز القوة على مجموعة أخرى من الفئات التي عادة ما تمثل الأغلبية. من هنا، فإن تحويل علاقات القوة غير المتساوية بين الأطراف المتصارعة تتطلب تحويلًا جذريًا وهيكليًا للنظم والبنى والعلاقات، وهذا التحويل الذي يشكل مسارًا عسيرًا وشاقًا، ويمكن أن يرافقه انفجار العنف المادي في لحظاته كلها، يُعدُّ مولِّدًا ومحرّكًا للتغير الاجتماعي في الأمد البعيد.

إضافة إلى ذلك، ستكون مقاربة العنف الرمزي (la violence symbolique) عند بيار بورديو موجهة إلينا في هذا البحث. والعنف الرمزي هو عنف ناعم لامرئي وغير محسوس، يحضر في هيئات مستترة تجعله مرغوبًا فيه حتى من ضحاياه أنفسهم. وهو يضمن استدامته بتحوله إلى ترسيمات لاواعية يمتد مفعولها إلى أعماق المجتمع، ويكون ذلك بتواطؤ مستتر من البنى الثقافية والقيم المكرسة لعلاقات الهيمنة[4].

---

(2) Johan Galtung, «Violence, Peace, and Peace Research,» Journal of Peace Research, vol. 6, no. 3 (1969), pp. 167-191.

(3) محمد سعدي، «ثقافات متعددة لبناء حضارة إنسانية واحدة»، ورقة مقدمة في: صالح أبو أصبع، يوسف ربابعة ومحمد عبيد الله (محررون)، **ثقافة التواصل** (عمان: دار البركة للنشر والتوزيع، 2011)، ص 220-221.

(4) بيار بورديو، **الهيمنة الذكورية**، ترجمة سلمان قعفراني، مراجعة ماهر تريمش (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 8-9.

ثانيًا: السلطة السياسية الأبوية

ليس المقصود بالسلطة الأبوية سلطة الأب البيولوجي، أي السلطة الأبوية في العائلة، بل السلطة المنتشرة في البنى السياسية والاجتماعية المتمثلة في الأنموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع، وهي ظاهرة خفية ومستبطنة، «نراها ونحس بها أينما كنا وأينما توجهنا، فهي تحكم علاقتنا المباشرة وغير المباشرة وتُخضعنا في أعماق أنفسنا»[5].

إن السلطة الأبوية السياسة تقوم على مبدأ الخضوع للأب كرمز للبنى السلطوية، أي على التبعية وغياب الاستقلال الذاتي، وبذلك تستحوذ العلاقات العمودية التراتبية القهرية على البنى الاجتماعية والسياسية، فيكون فعل ممارسة السلطة والسيطرة في اتجاه واحد من أعلى إلى أدنى، ويكون الخضوع أيضًا في اتجاه واحد، لكن من أدنى إلى أعلى؛ فالابن يخضع للأب والمرأة للرجل والشاب للأكبر سنًا والمحكوم للحاكم والجماهير للزعيم. وكلما اقتربنا من المقارّ السلطوية الأساسية تكاثفت درجة الخضوع والتبعية، وكلما ابتعدنا عن المراكز السلطوية زادت وطأة السيطرة والسلطة، حيث يكون الجميع في خدمة السلطة عوضًا عن أن تكون السلطة في خدمة الجميع. وفي ظل سطوة النظام الأبوي تغيب العلاقات الأفقية التي تمثل المساواة والتكافؤ واحترام الحقوق وقيم الاستحقاق، وتقوم في إطارها علاقاتُ السلطة على التعاقد بين الحكام والمحكومين، بين الرجل والمرأة وفق مبادئ المسؤولية والتشاركية والتبادلية على مستوى الحقوق والواجبات. يقول هشام شرابي في هذا الإطار: «الطابع الذي يطبع جميع هذه العلاقات هو طابع السلطة الفوقية، فصاحب السلطة في المجتمع (ومن يمثله أو يمثل سلطته) هو الذي يملك ويستفيد، بينما باقي الناس تقبل وتذعن وتمتثل. والكبير في مجتمعنا هو دومًا الذي يتسلط ويحكم ويسيطر، فالقرارات تؤخذ فوق بمعزل عن الأكثرية التي تشكل هدف هذه القرارات»[6].

---

(5) هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 11.

(6) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1981)، ص 23.

تنطبق علاقة الأب والابن والشيخ والمريد كمنظومة سيطرة ونفوذ على تحليل تجليات السلطوية السياسية في مؤسسات الدولة والإدارات والأحزاب والنقابات؛ فعلاقات السلطة والهيمنة ترتكز على بنى سياسية واجتماعية وثقافية تشتغل في المجتمع، أي إن لها مواقع نفوذ في التشكيلات والقيم الثقافية والاجتماعية، وهي تعيد بناء الممارسة التسلطية وآلياتها الإخضاعية وإنتاجها، وترسخ قوتها في المجتمع. هكذا، هناك تطابق وتماثل بين طبيعة العلاقات على مستوى الممارسات الاجتماعية والثقافية وعلى مستوى الممارسات السياسية والمؤسساتية في داخل الدولة والأحزاب والنقابات ومنظمات المجتمع المدني. يقول عبد الله حمودي في هذا الإطار: «على الرغم من أن دولًا ما تكون سلطوية وتظهر معزولة عن المجتمع، فهذا ظاهري فحسب، أما في العمق، فإننا نجد تراكيب في المجتمع تتوافق مع أهداف السلطة. وحتى القمع فإنه لا يوطد وحده كيان دولة»[7]. والسلطوية الأبوية الرعوية لا تختزل في الدولة، بل هي متجذرة في البنى الثقافية والاجتماعية، ونفوذها ينتشر على نطاق واسع. ومهما تغيرت أشكال الحكم وتغير الحكام، فإن البناء التسلطي يستمر في التحكم في المجتمع. أما على المستوى السياسي، فيتجسد ذلك من خلال مجموعة مظاهر في ممارسة السلطة تتشابه فيها الأنظمة السياسية العربية كلها، منها: الانفراد بسلطة اتخاذ القرارات المصيرية بالنسبة إلى المحكومين من شخص أو فئة محدودة من الأشخاص، واستحواذ الدولة على حركات المجتمع المدني وإخضاعها لمنطقها ومصالحها، والفرض شبه القسري لأيديولوجيا معينة لمنح المشروعية لمجموعة من الممارسات السياسية، وغالبًا ما يجري بناء مشروعية النظام على أساس ادعاء تمثيل السلطة «للجماهير»، كما يجري قمع أي مشروعية سياسية أخرى بديلة أو مضادة. ومعظم الأنظمة السياسية العربية بأشكالها المختلفة يقتات على: «هرمية قمعية في تنظيمها وقيمها في مختلف المؤسسات التي فرضت على الشعب تفسيرات ومعتقدات تخدم مصالحها بالدرجة الأولى... وقد أصبح واضحًا أن مؤسسات الدولة تتصرف وكأن الشعب خُلق لخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لإرادتها

(7) عبد الله حمودي، **مصير المجتمع المغربي: رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف: حوارات**، إعداد وتنسيق توفيق بوعشرين ومحمد زرنين، دفاتر وجهة نظر 5 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004)، ص 89.

التي هي فوق كل إرادة»[8]. ويرى بهجت قرني أن ما تتقاسمه الدول العربية، وإن بدرجات متباينة، هو اغتراب أساسها الاجتماعي البنيوي وتشرذمه وتجسّده في مؤشرين: اختلال الشرعية السياسية وأبوية السلطة السياسية. انطلاقًا من ذلك، فإن الأزمة العميقة التي تعيشها الدولة في العالم العربي تتعدى نظامها السياسي إلى نمط علاقاتها الاجتماعية القائمة على ثقافة سياسية أبوية[9].

إن القيم السلبية التي يرتكز عليها النظام الأبوي تشكّل بنية قوية تهيكل الوعي الجماعي للأفراد وتعيد باستمرار إنتاج قيم التسلط والخنوع وترسيخهما في المجتمع، وهذا ما يعبر عنه مصطفى حجازي من رؤية نفسية بظاهرة التماهي مع السلطة، حيث إن الفرد الذي يخضع للقمع والتسلط يحاول التطابق مع دور المتسلط من خلال التماهي والتقليد لأساليبه وقيمه وعاداته. وبذلك يقوم بتحويل القمع المسلط عليه إلى خارج ذاته بإسقاطه على الأضعف منه لعجزه عن مواجهة القمع المسلط عليه، بمعنى أن الفرد يقوم في العمق بإعادة إنتاج القمع والتسلط في المجتمع[10]. ويشير عبد الله حمودي في سياق مماثل إلى «أن نقطة البداية تكمن في العلاقة بالزعيم... والفاعلون الاجتماعيون قادرون على الظهور بموقفين متعارضين كليًا: إذا كانوا في موقف التابع أبدوا الخضوع الوضيع المتكل على التزلف، وإذا كانوا في موقع التحكم سعوا لأن يخضع لهم الجميع بشكل مطلق... إنه كما لو كانت توجد في كل فرد شخصيتان تتعاوضان من حيث سماتهما وسلوكهما، أو كما لو كانت إحدى الشخصيتين تقهر الأخرى وتهيئ انبثاقها في الآن نفسه»[11].

بناء عليه، فإن السلطة الأبوية تتمثل بشكل جلي في النزعة السلطوية الشاملة

---

(8) حليم بركات، **الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 91.

(9) بهجت قرني، «تراكم الانكشاف الاستراتيجي العربي وأهمية البعد الثقافي المهمل»، **المستقبل العربي**، السنة 24، العدد 277 (آذار/مارس 2002)، ص 59-62.

(10) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط 8 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 123-137.

(11) عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة عبد المجيد جحفة، المعرفة الاجتماعية 217 (الدار البيضاء: دار توبقال، 2000)، ص 26.

التي ترفض النقد، ولا تقبل الحوار إلا كأسلوب لفرض سيطرتها. وهي تقوم على عقلية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك ولا تقر بإمكان إعادة النظر، «لهذا فإن الذهنية الأبوية، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنها لا تريد أن تعرف إلا حقيقتها ولا تريد إلا فرضها على الآخرين بالعنف والجبر إن لزم الأمر»[12]. كما أن السلطة السياسية الأبوية بطبيعتها تسعى إلى تقوية أدوار الدولة في مقابل إضعاف المجتمع واستخدام التخويف بفقدان الأمن كمحفز للبقاء الأزلي في داخل المنظومة الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع. من هنا، فإن الثقافة الأبوية كأداة للسيطرة والاستلاب هي نفي لكُنه السياسة، ونقيض للخطاب الحداثي والمؤسساتي الذي يُبنى على أساس التواصل والتشارك والحوار العقلاني الرشيد. كما أنها تكرس بنية ثقافية عمودية حاكمة تتركز فيها القوة والسلطة، ويكون فيها الأفراد في خدمة الدولة، ويصبح فيها الحاكم محتكرًا لكل ما للمركز من هيمنة وسطوة، ما ينتج في النهاية ثقافة سلطوية قهرية، تنعدم معها التشاركية والمسؤولية وتتجذر فيها قيم الولاء الشخصي أو الطائفي أو الديني على حساب قيم المواطنة والمساءلة.

تتنكر الأنظمة السياسية الأبوية لمفاهيم الاختلاف والتباين والصراع والنقد العقلي، ولا مكان فيها لطرح الأسئلة أو إبداء الشك، فهي تسير في اتجاه واحد ووفق مرجع أحادي، حيث نصّبت نفسها وصيًا على المواطنين في حاضرهم ومستقبلهم، وتمكّنت من تفتيت بذور التعددية السياسية الحقيقية لتنتج فراغًا مؤسساتيًا مهولًا، كما قضت بخطاباتها الجامدة المخادعة على كل ثقافة للمصارحة والمكاشفة والاعتراف المتبادل.

أصبح النظام الأبوي، بفعل صدمة الحداثة، نظامًا مستحدثًا يتميز بالانفصام، فلا هو يؤمن بتقليدية أصيلة، ولا هو يعتمد حداثة حقيقية؛ فالمجتمعات الأبوية المستحدثة يصعب في داخلها لأي فرد أو مؤسسة أو ثقافة أن يكون حداثيًا حقًا أو تقليديًا حقًا[13]. وينتج من هذا ثقافة مترددة لا قدرة لها على الحسم في مجموعة من القضايا المصيرية، وتنشأ تشكيلات اجتماعية وثقافية جديدة هجينة لا تحمل

---

(12) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ترجمة محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 16.

(13) المرجع نفسه، ص 41.

هوية حداثية أو هوية تقليدية، بل هي خليط هجين من المكوّنات تعتمد كثيرًا من مظاهر الحداثة ومن مقومات الثقافة التقليدية في آن.

أما على المستوى الجغرافي والإداري، فنعيش اليوم أزمة، إن لم نقل إفلاس، الدولة المركزية، حيث انتفضت الهوامش ضد المركز وبدت الدولة الموحدة في عيون كثير من الأفراد أداة قهر أبوي مركزي لكل الولاءات المحلية في إطار اندماج هرمي تسلطي. وتحكُّم المركز في الأطراف ليصبح بمنزلة الأب يحتكر السلطة ويوزع عوائد التنمية بحسب هواه من دون أي إنصاف، ما يُنتج جدلية الدولة القوية والمجتمع الضعيف، حيث يكون المجتمع دائمًا في حاجة دائمة إلى عناية الدولة. ولم تسلم حتى السياسات الاقتصادية من النزعة الأبوية التسلطية، حيث شجع تحكّم الحكام في الأعمال الاقتصادية الكبرى في تكريس الاقتصاد الريعي وبروز نظام أبوي يركز على سياسة الإكراميات وتوزيع الامتيازات على عينة من الشرائح الاجتماعية الموالية له، الأمر الذي أوجد رأسمالية المحاباة الأوليغاركية، وهي رأسمالية عائلية للأبناء والأقارب ولشبكات المحسوبية والزبونية المخترقة لبيروقراطية الدولة. وأنتج ذلك قطاعًا طفيليًا خاصًا متصلًا عضويًا بالحاكم يتغذى من الامتيازات التي يمنحها له، واتخذ الريع الأبوي ديناميات جديدة بفعل تحالف رجال السلطة ورجال الأعمال الجدد نظرًا إلى الامتيازات الفاحشة التي اكتسبوها في ظرفية وجيزة، ما أدى إلى عنف اقتصادي بنيوي عميق في جسم المجتمعات العربية وساهم في اختلال العدالة التوزيعية وارتفاع معدلات الفقر والبطالة وبروز فجوات التنمية المناطقية والإقليمية[14].

ثالثًا: الحراك الثوري والتحرر من البنى الأبوية: قتل الأجداد

جاء الحراك الثوري العربي ليفنّد مقولة الاستثناء الديمقراطي العربي المزمن، وليؤكد أن التحول الديمقراطي ممكن وقابل للتحقق، وربما يكون الأفق التاريخي الذي سيعبر بالعالم العربي إلى الحداثة السياسية. وفتح هذا الحراك طريق التحرر من الأيديولوجيات الأبوية الصماء المرتبطة بالزعامة والتسلطية،

(14) محمد جمال باروت، «التنمية التسلطية: نهاية نموذج»، ورقة مقدمة في ندوة «الثورات والإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي من خلال الثورة التونسية»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 19-21 نيسان/أبريل 2011.

وشكّل بداية العبور من قهر الدولة الأبوية ووصايتها التي جعلت الأفراد في خدمة السلطة نحو زمن الفعل السياسي الفردي المستقل الذي يعيد للإنسان اعتباره، بصفته الهدف والغاية النهائية للسياسة. والثقافة السياسية السائدة هي ثقافة الذات - المركز الواحدة المجسّدة في الحاكم الأب الذي يعيد إنتاج نظام الأسرة الذكورية الأبوية في القيادة السياسية. وهذا الأمر يحول دون بروز الذوات السياسية الحرة، فتصبح السياسة مملة وسائرة وفق آلية إنتاج، وإعادة إنتاج الذات - المركز الأحادي على رأس السلطات السياسية بأشكالها، التي تحتكر القوة وتمنع كل فعل ووجود سياسيين يتعارضان مع مصالحها ويهددان استمراريتها، فضلًا عن محاولتها إعادة التوريث السياسي القائم على البنية الأبوية التي يجري فيها الخلط بين الرعاية الأبوية والوصاية السياسية على الجمهور غير المرشح لبلوغ الرشد[15].

في واقع الحال، خرج جيل التحولات السياسية في البلدان العربية من رحم تنشئة شبكية لم تدركها البُنى السياسية السلطوية، أكانت أحزابًا سياسية أم مؤسسات تعليم أو غيرها؛ فاستخدام وسائل الاتصال الاجتماعي الجديدة ليست مجرد أداة تواصل كما يراها بعضهم، بل تحمل قيمًا تسللت بقوة إلى جيل الشباب، وهي تقوم على ممارسات تكسر حاجز الخوف من السلطة وترفض التابوات[16]. وهذا ما مكّن من تأسيس أنماط مشاركة جديدة تتجاوز عددًا من القيود السلطوية الأبوية التراتبية التي فرضتها النظم العربية أعوامًا طويلة، حيث جرى ابتداع أشكال جديدة للتعبير والاحتجاج السياسي تفوقت على كل الوسائط السياسية التقليدية التي ارتبطت دائمًا بوجود هيكلية زعاماتية تعيد إنتاج تسلطية الدولة بطرائق مختلفة[17]. وتبلور التحول السياسي للحراك العربي وفق بنى تنظيمية جديدة يصفها بعضهم

---

(15) خليل أحمد خليل، **التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003)، ص 153.

(16) دينا شحاتة ومريم وحيد، «تصاعد الحركات الاحتجاجية في المنطقة العربية»، **السياسة الدولية**، العدد 186 (تشرين الأول/أكتوبر 2011)، ص 81.

(17) محمد سعدي، «الحراك العربي: أزمة الوسائط وبزوغ ثقافة سياسية جديدة للتغيير»، ورقة مقدمة في: صالح أبو أصبع وآخرون (تحرير وتقديم)، **وسائل الاتصال وثقافة التغيير** (عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع؛ منشورات جامعة فيلادلفيا، 2013).

بالدينامية الريزومية[18]، وهي بعيدة عن الأطر الأيديولوجية والوسائط السياسية التقليدية الهرمية.

لم يمتثل الحراك الثوري العربي في كثير من جوانبه للنماذج الثورية التاريخية التي شهدها العالم، خصوصًا من حيث غياب نظرية ثورية وأيديولوجية تغييرية وزعامات كاريزمية؛ فلم يتصدر واجهتَها أي شعارات أيديولوجية واضحة الهوية. وأدى غياب بؤرة أيديولوجية ناظمة للحراك إلى ظهور حركات اجتماعية جديدة، وإلى اتساع مساحات الحرية بفعل ما يسمى أزمة المرجعيات وغيابها، التي تعبر في العمق عن أزمة الأبوية السياسية، حيث لم يكن الشباب الذي اعتقدت النخب أنه خامل وعاجز أو عابث ولاهٍ، في حاجة إلى أصول مرجعية مركزية لترشيد الحراك ومنح المعنى لطموحاته وآماله. وكانت كلمات الحرية والعدالة والعيش الكريم كافية لتجاوز الانقسامات والعصبيات ولنسف النزعات الأيديولوجية والزعاماتية التي تسعى إلى فرض وصايتها الأبوية على الشباب. وتميّز الحراك بعفوية خلّاقة وغياب القيادة المركزية/ المرجعية، فلم يكن هناك حزب طليعي أو قائد مخلص أو زعيم تاريخي ملهم، وبرنامج سياسي مقرر مسبقًا، ومرجعية فوقية تعبئ الجماهير وتقود نضالاتها، بل كانت القيادة جماعية وأفقية شارك فيها الشباب والجماهير من الأطياف السياسية والأيديولوجية المختلفة. وبهذا اختلت منظومة «القيادة الرائدة الملهمة والجمهور التابع»، والتي تنتج العلاقات الفوقية الاتباعية المكرسة للأبوية السياسية الأحادية[19]. فالحراك الثوري الذي تحقق من دون قادة ذوي كاريزما أعلن القطيعة الجذرية مع ثقافة الزعيم المهيب والمهاب ونهاية براديغم الزعامة الثورية التقليدية. كما حاول هذا الحراك إعادة السياسة إلى المواطنين وإعادة المواطن إلى صدارة المشهد السياسي وتأمين بناء واقع سياسي جديد على أساس تحرير المواطن من ربقة الأبوية والوصاية والقمع والخوف من الأجهزة الأمنية، وذلك بعد عقود عدة من تغييب المواطن بأدوات القهر وأساليب التضليل الإعلامية والسياسية[20].

---

(18) الريزوم (Rhizome) أنموذج تفسيري وإبستيمولوجي لا تخضع فيه العناصر لنظام هرمي تراتبي، بل إن كل عنصر يمكنه أن يؤثر في باقي العناصر، ما يسمح بخلق قدرة هائلة على التشبيك والتواصل. تم استلهام المفهوم من نوع النباتات والجذور التي تمتد وتتوسع أفقيًا تحت الأرض وفوقها.

(19) مصطفى حجازي، «ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية»، **الآخر**، العدد 2 (خريف 2011)، ص 48.

(20) عبد العليم محمد، «عودة المواطن إلى السياسة»، **الأهرام**، 2011/3/30.

لم يقتصر الأمر على كسر البنية الأبوية للأنظمة السياسية، بل تجاوزها بوساطة قلب حقيقي للأدوار، حيث أصبح الشباب هم المرجعية، و«سلم الكبار لهم بهذه المرجعية حين ارتضوا لأنفسهم دور التابع أو المواكب على الأقل»[21]. إنها بمنزلة ثورة بيولوجية للأحفاد على الأجداد شعارها «ثورة الأحفاد سترجع الأمجاد»، وكان متوسط عمر شباب الحراك الثوري بين العشرين والخامسة والعشرين، وهُم ثاروا ضد أنظمة تسلطية واستبدادية تمرست في مواقعها نحو ثلاثين عامًا، والفرق بين الثائرين والحكام يزيد على خمسين عامًا[22]؛ فالشبان الذين يمثلون أكبر فئة عمرية في العالم العربي ضاقوا ذرعًا بالسياسات المتبعة التي لم ترق إلى مستوى تحقيق تطلعاتهم كمواطنين، ما ولّد لديهم شعورًا مشتركًا بالإحباط والحاجة إلى تغيير البنى والنخب السياسية الشائخة غير القادرة على الاستجابة لآمالهم، التي ساهمت في انسداد الآفاق أمامهم.

أدت عملية التحديث، بما تشمله من إتاحة التعليم والعلمنة وبروز العائلة النووية، إلى ردم الفجوة بين الجنسين وبين جيل الآباء والأبناء. وارتفاع مستوى وعي النساء أدى إلى انخفاض معدل الإنجاب، ما أحدث تغيرًا في بنية العائلة وفي سلطة الأب. ومع تقلص عدد العائلة في المجتمعات العربية، بدأت العلاقات بين الأزواج والأهل والأبناء تميل إلى مزيد من المساواة والتكافؤ[23]. هذا فضلًا عن أننا على الرغم من ضيق أفق العدالة والمساواة والحريات، فإننا نعاين اختمارًا اجتماعيًا في سيرورة المعيش اليومي للناس يتجه نحو مزيد من الفردانية وغلبة الحياة الخاصة على الحياة العامة، الأمر الذي يترافق مع بروز سياسات حضور قوية للشباب والنساء في الفضاء العام. كما أن النزوع المتزايد نحو دمقرطة الحياة العائلية والاجتماعية يُحدث تحولات في جغرافية البناء الاجتماعي نحو علاقات أفقية أكثر منها عمودية، وأصبحنا نعيش نوعًا من التعايش بين مجتمع الآباء ومجتمع الأبناء، وهذا ما نلمسه في علاقة الأب بأبنائه بوصفه صديقًا قريبًا منهم وفي علاقة الكبير بالصغير بصفة عامة[24]. ونخلص إلى أن ثمة تحولات اجتماعية

---

(21) حجازي، «ثورة الشباب»، ص 47.

(22) سعد الدين إبراهيم، «مصر وثورة الأحفاد على الأجداد»، **الراية**، 2011/12/3.

(23) يوسف كرباج، «هل تؤدي الثورة الديموغرافية إلى ثورة ديمقراطية؟: نموذجا الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، السنة 1، العدد 3 (شتاء 2013)، ص 7-44.

(24) عادل بلحاج رحومة، «في تشكل الفرد والفردانية في المجتمع التونسي»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، السنة 2، العدد 8 (ربيع 2014)، ص 140.

مهمة تعيشها البنى الاجتماعية والأسرية المختلفة في معظم دول العالم العربي: التحول من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية، وتغير الأنظمة التربوية، وتزايد قيم الفردانية والاستهلاكية، والتغير الجذري للقيم بالنسبة إلى الشباب ورغبتهم المتزايدة في الاستقلال الذاتي، وتحسن وضعية المرأة. وحتى التنشئة على القيم وفق عملية عمودية تنطلق من الآباء في اتجاه الأبناء، أضحت بالتدريج عملية أفقية يجري فيها تبادل التأثير بين الآباء والأبناء، خصوصًا على مستوى التنشئة السياسية. هذا كله أدى إلى تراجع أنموذج «رب العائلة» الذي يحكم بقبضة من حديد كي يفرض النظام. وبالطبع فالتحول الكبير للبنية التقليدية للعائلة لا بدّ من أن ينعكس على البنى الاجتماعية والسياسية، وأن يساهم في تسريع تقويض الأنظمة الأبوية الاستبدادية.

إننا نشهد اليوم صعود قوى جديدة من خارج المؤسسات، وهي ليست أحزابًا أو منظمات المجتمع المدني، لكنها أصبحت مؤثرة وقادرة على تغيير السياسات العامة للدولة؛ فحين لا يجد الأفراد والجماعات التي تعيش على الهامش السياسي مؤسسات سياسية وسيطة يلجأون إليها، فإنه لا يبقى أمامهم إلا الشارع للتعبير عن مطالبهم. وقد أفرز هذا ما يسميه آصف بيات «سياسة الشارع»[25] التي تفسر عودة الشباب القوية إلى الميادين من أجل استعادة الساحات والأمكنة بعد عدم لمسهم حدوث تغيير حقيقي لأوضاعهم[26]. وقد أحدث الزخم الثوري شعورًا عامًا غامرًا بالأمل التاريخي، ومن الشعارات الرمزية المعبرة في هذا السياق نجد «لو مش حتخلونا نحلم، مش حنسيبكم تنامو»، و«الدنيا مملة من غير حلم والحلم ممل لحد ما يتحقق»[27]. ولا تزال صورة المواطن التونسي المسن أحمد الحفناوي عالقة في الأذهان، وهو يصرخ بصوتٍ عالٍ وبكل حماسة، وهو يمرر يده على شعره الأبيض «فرصتكم أيها الشباب التونسي. تستطيعون أن تقدموا لتونس ما لم نقدم لها نحن لأننا هرمنا، هرمنا من أجل هذه اللحظة التاريخية».

(25) Asef Bayat, Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East, ISIM Series on Contemporary Muslim Societies (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), pp. 11-14.

(26) عمرو سعد الدين، «الحركات الاحتجاجية في الثورات العربية واستعادة الأمكنة»، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، السنة 23، العدد 89 (شتاء 2012)، ص 126-142.

(27) مليحة مسلماني، **غرافيتي الثورة المصرية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 81 و202.

كان من أهداف الحراك الثوري العربي هدم السلطة السياسية الأبوية وتفكيكها، وتخليص المجتمع من تراتبيته المتمثلة في سلطة وصاية الزعيم الأب والقبيلة والطائفة والحزب والنقابة. وتبين أن الصراع كان محتدمًا بين سلطة الأب بتجلياته السياسية والاجتماعية والثقافية والابن برؤاه الجديدة المنفتحة الرافضة القمع وآليات الخطاب الاستبعادي وممارسات الإقصاء. ولا يزال الأب يحاول ضبط زمام الأمور واستعادة السيطرة، لكن من دون جدوى، فلا يمكن السلطة الأبوية الصمود طويلًا أمام تفجر الطاقات الحية للشباب التوّاق للتغيير الحقيقي وأمام إعلان الأفراد رغبتهم الجامحة في الحرية وفي أن يصبحوا ذواتًا فاعلة مستقلة.

رابعًا: هل نعيش أبوية سياسية جديدة؟ عودة الآباء

إن مسارات الأنظمة السياسية العربية في مرحلة ما بعد الربيع العربي تجعلنا نتساءل عن مآلات السلطة الأبوية من منطلق أن الحراك العربي الذي قاده الشباب كان من بين أهدافه تقويض الوصاية السياسية الأبوية. ونجادل بأن تشتت أبوية السلطة المركزية بسقوط مجموعة من الزعماء والأنظمة التسلطية لم يسقط البنى التسلطية الكامنة في الدولة، ولم ينهِ الروح الأبوية المتسلطة المتجذرة في داخلها، بل عكس ذلك، استعادت قواها، وجرى تجديد دمائها وإعادة توزيعها بأشكال مغايرة. ومن أكثر المظاهر تجليًا لذلك أن تكون ديناميات الحراك الثوري قد أفضت حتى الآن إلى بقاء مقاليد السلطة بمعظمها في أيدي النخب الأقدم عهدًا، والعائدة إلى مرحلة ما قبل الثورة.

حقًا، إن الهزّات العنيفة التي يعيشها المجال الاجتماعي والسياسي في العالم العربي بعد الربيع العربي، خصوصًا على مستوى وضعية المرأة والشباب، وتصاعد الاحتجاج ضد تسلطية الأنظمة السياسية والمطالبة بمزيد من الحقوق والحريات، تساهم في تغيير العلاقة الرمزية للسيطرة: الأب/الابن، الحاكم/المحكوم، ومن ثمّ في التقويض التدريجي لسطوة السلطة الأبوية، لكن هذا لم يمنع من عودة ماكرة قوية للأبوية السياسية، وذلك من خلال إحساس الأفراد بالغربة والقلق وعدم الأمان حيال تعثر مسارات الانتقال الديمقراطي ودخول بعض الدول في عنف كارثي مأساوي (سورية، اليمن، العراق)، ما ولّد الحنين إلى الزعيم الأب الضامن

للاستقرار والأمن، الأمر الذي استدعى إعادة إنتاج فكرة مقايضة المواطنين على الحق والحرية من أجل الأمن والاستقرار وشرعنتها. وأدى بالتالي إلى ما يصفه بعضهم بشيخوخة مبكرة للربيع العربي من خلال عودة الأبوية السياسيّة بأشكال جديدة في دول العالم العربي. وفي الواقع انتفض الشباب لا ضد استبداد الأجداد فحسب، بل أيضًا ضد عجز جيل آبائهم عن المطالبة بالتغيير، ولم يقدس الشباب الاستقرار كما قدسه الآباء. من هنا رفع كثير من الشباب شعارات مناوئة لعودة الأجداد والنخب القديمة للحكم: «ثورة شباب كيف يحكمها الشياب؟»، و«جيل أضاعنا دهرًا بصمته، وها هو اليوم يضيّعنا بصوته».

في مصر ساهمت الحركات الاجتماعية الشبابية الحية والجديدة في معظمها بشكل فاعل في اندلاع ثورة 25 كانون الثاني/يناير 2011، وعبّر الجيل الشاب «عن رغبة في القطيعة مع الماضي، وتوق إلى الانعتاق من هيراركية خانقة تسم المجتمع المصري ومن وصاية الآباء عمومًا وقتل فكرة الأب المنقذ الذي لطالما تم تصويره في أدبيات الاستبداد كدكتاتور عادل وزعيم ضرورة. لكن للمفارقة فالعكس تمامًا هو ما حدث، إذ بدلًا من قتل الأب عشنا سنوات ثلاثًا من التفنن في قتل الأبناء والتمثيل بجثثهم، وعادت أسطورة ’الأب المنقذ’ لتلقي بظلالها مجددًا وإن بصورة أكثر هزلية، ولا شيء أدل على هذا من ولع الملايين بوزير الدفاع المشير عبد الفتاح السيسي وتصويرهم له كمخلص سوف يحفظ البلد من الانهيار والدولة من الهدم»[28]. ومن اللافت أن عددًا من النخب السياسية والإعلامية اختزلت الدولة والمجتمع في شخص عبد الفتاح السيسي الذي قدمته بطلًا منقذًا والشخص الوحيد القادر على إنقاذ مصر من الفوضى وانفلات الأمن، ما تكرست معه صورة الزعيم الأب، رمز هيبة الدولة و«حافظ كرامتها» الذي يضبط الوضع بحزم وبقبضة قوية. وبذلك تعود مصر بالتدريج إلى حكم الضابط المتجبر الراعي الأبوي، على نهج جمال عبد الناصر، وأنور السادات، وحسني مبارك[29]. ويبدو

---

(28) منصورة عز الدين، «ثلاث سنوات بعد ثورة 25 يناير - مصر بين مرسي والسيسي: حلم الثورة في مصر... هل استحال كابوسًا؟»، لؤي المدهون (محرر)، **قنطرة**، 2014/2/3، في:

<http://bit.ly/1eQ9kuH>.

(29) David D. Kirkpatrick, «Egypt's New Strongman, Sisi Knows Best,» The New York Times, 24/5/2014, at: <https://www.nytimes.com/2014/05/25/world/middleeast/egypts-new-autocrat-sisi-knows-best.html>.

أن «خطابات عبد الفتاح السيسي ومواقفه تحمل في مجملها نفحة أبوية... وهو يسعى لتقديم نفسه بوصفه حاميًا للقيم الأخلاقية والدينية في المجتمع، وهي رؤية أقرب إلى مفهوم الأب أو الأخ الكبير، الذي يريد إصلاح المجتمع وتحديد مواصفاته وفقًا لتصوراته»[30]. ولكونه وعد بتحقيق الأمن والاستقرار، فإنه أصبح في وقت وجيز أبًا قوميًا لقطاعات عريضة من الشعب، وبلغت شعبيته حد العبادة، حيث تظهر صوره في كل مكان وعلى الأواني والملابس وحتى قطع الحلوى. وحالة استعارة رمزية «رب العائلة» و«كبير العائلة» خير دليل وبرهان على دور القائد الأبوي ذي الكاريزما في أوقات الأزمات والاضطرابات[31].

ترافق ذلك مع تسيّد خطاب إعلامي أحادي يتماهى بشكل قوي مع الخطاب الرسمي للدولة، تُقصى فيه الأصوات السياسية المختلفة أو المعارضة وتهمَّش، إلى حد تخوين كل من يخالفه الرأي، وهذا ما يسميه هشام شرابي النزعة المونولوغية للنظام الأبوي المستحدث؛ إذ يفرض القائمون على السلطة المونولوغ على المحكومين ويحولونهم دائمًا إلى موقع المستمعين الذين عليهم الإنصات بصمت، وتمنع تعبيرات الاحتجاج وعدم الرضى لدى المهمشين في التراتبية الاجتماعية (الشباب، النساء، الفقراء ...إلخ)، ولا يسمح لهم إلا بالإنصات، ليشكلوا أغلبية الظل الصامتة[32].

يشكل العنف البنيوي والرمزي أهم رصيد معنوي استخدمته السلطات الأبوية لإعادة إنتاج نفسها والحفاظ على مواقعها، ولتبرير الاستبداد وتقديمه على أنه نظام الحفاظ على الاستقرار ضد الفوضى والانفلات والحرب الأهلية الكامنة، وهو يعتمد على الإخضاع من خلال القهر وإذلال الأفراد وضرب ثقتهم في مقدراتهم على التغيير نحو الأفضل. ويكون ذلك بإشاعة وعي زائف يُحدث عند الأفراد شعورًا ملازمًا بالقصور والدونية والعجز عن الفعل السياسي في الحياة العامة.

---

(30) شحاتة عوض، «تأميم السياسة: رهانات السلطة وخيارات المعارضة في مصر»، **تقارير**، مركز الجزيرة للدراسات، 2014/7/22، في: <http://bit.ly/1S2ct2X>.

(31) Angela Boskovitch, «Photo Essay: Worshiping the Egyptian State,» Carnegie Endowment for International Peace, September 9, 2014, at: <http://carnegieendowment.org/sada/?fa=56573>.

(32) شرابي، **النظام الأبوي**، ص 108-109.

في تونس التي عاشت طوال عقود في ظل أبوية سياسية ناعمة في عهد بورقيبة ثم خَلَفه بن علي، غلبت على حوادث الثورة التونسية صبغة العفوية الذاتية للشباب؛ فمعظم من خرجوا للاحتجاج كان من الفئات الشابة غير المؤدلجة وغير المنتمية إلى التيارات السياسية، والتي ضاقت ذرعًا بالممارسات السياسية الأبوية للرئيس والحزب الحاكم. ومثلت الدافعية الذاتية النابعة من الإحساس بالتهميش والظلم الاجتماعيين والإقصاء السياسي، السبب في تدفق الشباب إلى الشارع والانخراط في الحوادث بأشكالها كلها[33]. لذلك، كان من المفروض أن يحدث بعد الثورة إعادة توزيع شاملة للسلطة، حيث يتبوأ الشباب صدارة مراكز القرار، أو في الأقل، يجري تمكينهم من المشاركة الفعلية في الحياة السياسية وفي المساهمة في صنع القرار السياسي، لكن ما حدث كان عكس ذلك، حيث أفضت ثورة الياسمين إلى رئيس وزراء ثمانيني، يستند إلى حكومة انتقالية بلغ معدل سن كلٍّ من أعضائها ستين عامًا[34].

قاطعت فئات عريضة من الشباب الانتخابات الرئاسية، وكان فوز حركة نداء تونس في الانتخابات التشريعية وصعود رئيس الحركة القائد السبسي بالانتخابات الرئاسية وتوليه منصب رئيس الدولة في سن الـ 89 إيذانًا بالعودة الماكرة للأبوية السياسية عبر الصعود القوي للنخب الشائخة ولرجال الأعمال للتحكم بالسلطة. وجرى تقديم الرئيس القائد السبسي من كثير من وسائل الإعلام، وفي أثناء الحملات الانتخابية، في صورة «الأب الحازم» و«المنقذ» و«المخلص» و«رجل المرحلة» و«رجل الدولة المهيب»، وأكثر من ذلك، صُوّر على أنه فعلًا «القائد» السياسي الوحيد الذي يمتلك الوصفة القادرة على إخراج البلاد من الصراعات السياسية وحالة الانسداد الاجتماعي التي تلقي بظلالها الأمنية بعمق على الواقع اليومي للمواطن التونسي. ويبدو أن عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي الممزوج بلحظات من الانفلات الأمني رفع من منسوب الحاجة إلى نظام سياسي

(33) العربي صديقي، «تونس: ثورة المواطنة.. ثورة بلا رأس»، **دراسات وأوراق بحثية**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 25 تموز/يوليو 2011، ص 19، في:
<http://bit.ly/23KtUJB>.

(34) «عدم النضج السياسي لشباب الثورة يُعوّق اندماجهم بالمرحلة الانتقالية»، **إيلاف**، 2011/10/10، في: <http://bit.ly/1S2cXGn>.

أبوي، ووجد كثير من المواطنين في الشخصية الأبوية والحازمة للرئيس القائد السبسي ملاذهم وأمنهم النفسي[35]، حيث جسّد شخصية الأب الذي سوف «يضبط كل شيء من جديد»[36]. ويرى كثير من المحللين أن القائد السبسي يستبطن الشخصية الأبوية البورقيبية من خلال خطابه الحكوي وتركيزه على قضية هيبة الدولة ضمن مقاربة تمنح الأولوية للاستقرار والأمن. ووصل الولع والانبهار الأبوي به إلى درجة وصفه فيها أحد قادة حركة نداء تونس بأنه «مبعوث العناية الإلهية لإنقاذ تونس»[37]. ولا يختلف الأمر كثيرًا في الجزائر التي لم تصل إليها رياح الربيع العربي. ولعل نجاح الرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة، وهو في سن الـ 77 عامًا، في الفوز بولاية رئاسية رابعة في انتخابات نيسان/أبريل 2014، وكذا الصورة الموحية لحالته الصحية التي ظهر بها عند دخوله إلى مركز الاقتراع للتصويت، حيث كان يتنقل على كرسي متحرك، يؤكدان رسوخ الذهنية السياسية الأبوية بشكل عبثي يتجاوز المعقولية ويؤدي إلى غياب كامل لأي تجديد لبنية السلطة. وحمل وكلاء الرئيس شعار السلم والاستقرار مرادفًا لاستمرار الرئيس بوتفليقة في الحكم، في حين جرى التلويح بأتون الجحيم في حالة المجازفة بانتخاب غيره من البدائل[38]. وظلت النخبة السياسية العسكرية النافذة ذات الطبيعة الأبوية تسيطر بإحكام على الساحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأمنية، من خلال إقصاء معظم النخب وروافدها من أحزاب سياسية، ونقابات، وصحافة حرة[39]. وهذه النخبة ترى «أن الجسم المجتمعي... في حالة عدم تشكل واضح، أي في منزلة كتلة صماء تخضع للتشكيل وإعادة التشكيل

---

(35) محجوب لطفي بلهادي، «أين مبادرة السبسي من حركة نداء.. تونس؟!»، **الصباح**، 2012/6/29.

(36) إيزابيل شيفر، «تونس بعد الانتخابات البرلمانية 2014: تونس... انطلاقة إلى ضفاف جديدة أم عودة إلى المربع الأول؟»، ترجمة رائد الباش، **قنطرة**، 2014/11/14، في: <http://bit.ly/1uiMyHW>.

(37) صرح القيادي في حركة نداء تونس خالد شوكات خلال استضافته في برنامج لاباس الذي تبثه قناة التونسية أن القائد السبسي «هو مبعوث العناية الإلهية لإنقاذ تونس».

(38) بوحنية قوي، «الانتخابات الرئاسية في الجزائر: العهدة الرابعة لبوتفليقة وتحديات المشهد»، **تقارير**، مركز الجزيرة للدراسات، 13 أيار/مايو 2014، في: <http://bit.ly/20sCCgo>.

(39) مراد بن سعيد وصالح زياني، «النخب والسلطة والأيديولوجيا في الجزائر: بين بناء الدولة والتغيير السياسي»، **المستقبل العربي**، العدد 430 (كانون الأول/ديسمبر 2014)، ص 78.

بالأوامر والـقـرارات والتشريعات التي تساهم هـذه الفئة المسيطرة على جهاز الدولة في صوغها»[40].

بصفة عامة، نلاحظ تزايد التوجهات والسياسات «الأبوية» في ممارسات معظم الدول العربية التي لم تصل إليها نسائم الربيع العربي وعودة الخطاب السياسي إلى عهده السابق وإلى مستواه التقليدي والروتيني[41]. ولا يزال القادة الأزليون الذين هرموا متشبثين بالسلطة، ومعظمهم مستمرون في احتكار المجال العام والعمل السياسي، رافضين إعطاء الفرص للشباب. وفي هذه الدول، ثمة شد وجذب من أجل تجديد التسلطية الأبوية؛ إذ يرى عدد من أقطاب السلطة أن الأوان آن للتراجع عن بعض «التنازلات» التي فرضتها حوادث الحراك العربي.

هذا كله يعطى انطباعًا بحدوث شيخوخة للروح الثورية في الحراك السياسي العربي، وبأن خلخلة السلطة السياسية الأبوية لمّا تبرح بعد مرحلة البداية، كأن تاريخ التحول الديمقراطي الثوري توقف، بل كأنه اتخذ مسارًا تقهقريًا للعودة إلى نقطة الصفر ليطرح التساؤل «ألا يتغير كل شيء كي لا يتغير أي شيء؟».

خامسًا: خيبة أمل الشباب والنساء

قتل الأبناء

بالنظر إلى أن الشباب هم الذين أشعلوا فتيل الحراك الثوري، كان منطقيًا أن تبرز هندسة جديدة لصراع الأجيال حفزت على ارتفاع المطالب بالتمكين السياسي للشباب، وبإعادة توزيع السلطة من خلال تداول الأجيال وتجديد دماء الحياة السياسية وتغيير النخب السياسية للدولة وللحركات السياسية والاجتماعية، التي ما عادت قادرة على استيعاب الحراك الثوري. وتوضح أن هناك أزمة جيلية بين الشباب والقادة السياسيين في الأحزاب والحركات الإسلامية والأنظمة السياسية، حيث تمرد الشباب ضد التراتبية الصارمة وثقافة الطاعة والامتثال[42].

---

(40) المرجع نفسه، ص 78.

(41) جميل مطر، «بدائل غير محتملة في مستقبل وشيك»، **الخليج**، 2014/12/18، في:

<http://bit.ly/1P8x5TK>.

(42) يُنظر على سبيل المثال: ضحى سمير، «الإخوان المسلمون: سياسات الفجوة الجيلية في حقبة ما بعد الثورة»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، السنة 3، العدد 9 (صيف 2014)، ص 139-158.

وكشف الحراك الديمقراطي عن وجود فجوة جيلية ذهنية بين النظم الحاكمة ونخبها من جهة، والمواطنين، خصوصًا الشباب منهم، من جهة ثانية. كما أن القوى السياسية السائدة أصبحت عاجزة عن استيعاب الثقافة السياسية الجديدة للمرحلة الراهنة وللارتقاء إلى مستوى الأدوار الجديدة التي من المفروض أن تؤديها، وإلى المواقع الجديدة المطلوب منها الانتقال إليها.

مباشرة بعد إسقاط الأنظمة في تونس ومصر وليبيا واليمن، سادت أجواء من التفاؤل الثوري، حيث ارتفع سقف توقعات الشباب وسط المطالبة بالتخلص الشامل من رموز الاستبداد واستعجال جني ثمار الثورة. لكن في ظل التدهور الاقتصادي واتساع الانفلات الأمني في مرحلة ما بعد الثورات، انتشرت مشاعر السخط وعدم الأمان بسبب الإحساس بعدم الوفاء بالوعود وعدم استشعار تغيير حقيقي. ومن ثمّ، تعاظمت الفجوة بين ضخامة التوقعات وتواضع المكاسب، ما جعل الناس يشعرون بالغضب والاستياء لإخفاق الأنظمة الانتقالية في ترجمة الأهداف الثورية وشعاراتها، وفي مقدمها العدالة الاجتماعية، إلى واقع، على الرغم من التضحيات والأرواح التي أزهقت[43]. وكانت الفئات الشبابية الأكثر شعورًا بخيبة الأمل بسبب التناقض بين تضحياتها في أثناء الثورة وعدم الاستفادة من نتائجها، وبسبب ما يعدّونه منحى «لا ثوريًا» أصبحت تسير فيه الأنظمة الجديدة. ولعل هذا ما يجعل الحراك العربي يبدو كأنه يمتثل للمآلات العامة للثورات: فـ «الثورات تأكل أبناءها» و«لا تقوم الثورة إلا وقامت لها ثورة مضادة، لكل ثورة ثمن باهظ، والثوار ليسوا من يجنون ثمار الثورة»[44]. وكان هناك شعور عام وسط الشباب الثوري أن الآباء سطوا واستحوذوا على الحراك الثوري وأصبحوا يتحكمون بمساره، ما تسبب لهم بإحباط مضاعف شجع على نشوء بيئة سياسية واجتماعية ونفسية محتقنة وهشة لا يمكن التحكم بها بسهولة.

لم تنجح الحركات الشبابية حتى اليوم في تحويل طاقات الرفض الاجتماعي

(43) داليا رشدي، ««الفراغات المجتمعية»: دور البعد النفسي في تغذية عنف ما بعد التغيير»، **السياسة الدولية**، العدد 193، ملحق اتجاهات نظرية (تموز/يوليو 2013)، ص 21-23.

(44) منصف المرزوقي، «الآفاق المرعبة والمذهلة للثورة العربية»، في: توفيق المديني وآخرون، **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**، عبد الإله بلقزيز (محرر)، ط 3 منقحة ومزيدة، سلسلة كتب المستقبل العربي 63 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 265-266.

الخلاقة التي تتمتع بها إلى طابع مؤسسي، فلم تقم بتنظيم نفسها في شكل أحزاب أو تنخرط في إحدى الأطر الحزبية. فضلًا عن ذلك، وكما هو الشأن في مصر، اتسمت هذه الحركات بالتشرذم والانقسام إلى مئات الائتلافات، وغلبة روح المنافسة والانشقاق وليس التكامل، على نشاطها، وأدى ذلك كله إلى غياب قيادة ميدانية وسياسية شابة قادرة على توحيد قوى الشباب والتفاوض باسمها مع الأنظمة الحاكمة. وفي حالة ليبيا واليمن، شُكّل عدد من الحركات على أسس طائفية وقبلية وعشائرية. كما صدّرت الأحزاب والنخب التقليدية إلى هذه الحركات الاستقطاب السياسي والأيديولوجي (مصر وتونس) والاحتراب القبلي والطائفي (ليبيا واليمن). وهذا كله جعل هذه الحركات الشبابية منكشفة وهشة أمام النخب الأبوية التقليدية، وسهل على أنظمة الحكم الجديدة احتواء قوتها وتحجيم دورها[45].

على الرغم من بعض الخطوات الإيجابية نحو التمكين السياسي للشباب[46]، فإن استبعاد شباب الثورة وإقصاءهم من النقاش السياسي العام ومن الترشيح للمجالس النيابية ومن المواقع الحكومية والتنفيذية كانا واضحين في حكومات ما بعد الحراك العربي. وأدى إقصاؤهم من المشاركة في صناعة القرار، من خلال غياب تمثيلية الشباب في المجالس التأسيسية والأحزاب السياسية وفي الحكومات الجديدة، إلى نوع من عدم المبالاة لديهم حيال العملية السياسية الانتقالية برمتها، وإلى عزوف فئات عريضة منهم، ومن ضمنهم ناشطون بارزون في الحراك الثوري، عن الانخراط في الأحزاب وعن المشاركة في الاستحقاقات الانتخابية المختلفة[47].

---

(45) يوسف ورداني، «مستقبل غامض: محددات مستقبل دور الحركات الشبابية في دول الربيع العربي»، **حالة الإقليم** (تموز/يوليو 2014)، في: <http://bit.ly/1TFTIls>.

(46) ضمن الخطوات الإيجابية المحدودة في اتجاه التمكين السياسي للشباب، عمد النظام السياسي في مصر بعد 30 حزيران/يونيو إلى إصدار قرارات وزارية تقضي بضرورة أن يختار كل وزير ومحافظ مجموعة من الشباب المعاونين له. وفي اليمن جرى النص على أن يمثل الشباب في مؤتمر الحوار الوطني بنسبة لا تقل عن 20 في المئة في المكوّنات والفاعليات، شرط أن يكون منهم 40 شابًا من غير المنتمين إلى الأحزاب السياسية، وممن كانوا فاعلين في الساحات الثورية.

(47) أظهر استطلاع لرأي الشباب في ثورات الربيع العربي قام به مركز الجزيرة للدراسات، عزوفًا =

ولا يختلف الأمر كثيرًا بالنسبة إلى المرأة، حيث إنها ساهمت بشكل لافت وفاعل في الحراك الاجتماعي والسياسي الذي شهده عدد من الدول العربية منذ عام 2011، وشاركت بقوة في موجة الاحتجاجات المطالبة بالتغيير وبمزيد من الإصلاحات السياسية والاجتماعية والحقوقية، الأمر الذي أدى إلى الحديث عن تأنيث الربيع العربي وبداية أفول ذكورية الفعل السياسي، حيث تمردت النساء على الصورة النمطية الذكورية التي ترى أن المجال العام والصراع السياسي مسألة تخص الرجال فحسب[48]. واحتشدت النساء من شتى الفئات العمرية ومن الآفاق المختلفة، ونزلن إلى الشوارع والساحات العمومية للتظاهر والدفاع عن الكرامة والمساواة والعدالة الاجتماعية. وكان أملهن أن يعود عليهن ذلك بحريات أكبر وبمزيد من الحقوق ومن التمكين السياسي لتعزيز مكانتهن وأدوارهن في المجتمع. لكن الإحباط وخيبة الأمل سادا كثيرًا من الأوساط النسائية بعد مرور أربعة أعوام على انطلاق الحراك العربي، إذ لم تتحسن أوضاع المرأة كثيرًا في العالم العربي، إن لم نقل إنها ازدادت سوءًا. وحتى على مستوى منظمات المجتمع المدني، لم تبرز بشكل واضح نخبة قيادية جديدة من النساء الشابات.

أصبح هناك إحساس بأن الحراك العربي لم ينصف النساء على الرغم من مشاركتهن بقوة في الاحتجاجات والمسيرات الشعبية؛ فالحصاد السياسي كان هزيلًا بدليل إقصاء النساء عن دوائر صنع القرار السياسي، والتمثيل في المؤسسات النيابية، والعضوية في المجالس التأسيسية الدستورية[49]، والانخراط في السلطة

= كبيرًا للشباب عن العمل السياسي، وعدم ثقتهم في المؤسسات السياسية الجديدة؛ إذ أكد أكثر من 96 في المئة في كل من مصر وتونس و92.1 في المئة في ليبيا أنهم غير منتمين إلى أحزاب، وصرح 95.3 في المئة من الشباب المصري و86.9 في المئة من الشباب التونسي و84.7 في المئة من الشباب الليبي أنهم لا ينوون الانتماء إلى أي حزب سياسي في المستقبل. كما أكد 80.9 في المئة من الشباب في تونس أن نواب المجلس التأسيسي لا يمثلونهم. وفي مصر أكد 72.1 في المئة من الشباب أنهم لا يشعرون أن نواب البرلمان يمثلونهم. وفي ليبيا يرى 62.1 في المئة أن المؤتمر الوطني لا يمثلهم. يُنظر: «نتائج استطلاع رأي الشباب في ثورات الربيع العربي»، **تقارير**، مركز الجزيرة للدراسات، 29 تموز/يوليو 2013، في: <http://bit.ly/1o8W807>.

(48) Randa Achmawi, «Le Rôle des femmes dans le printemps arabe,» Quaderns de la Mediterrània, no. 16 (2011), pp. 109-121, at: <http://bit.ly/1KZN1Ug>.

(49) في مصر بلغت نسبة النساء في اللجنة التأسيسية 6 في المئة، أما في تونس فكانت نسبة النساء =

التنفيذية[50] وفي المجالس الوطنية لحقوق الإنسان[51]. ويبدو أن ثمة مقاومة شديدة لا تزال المكونات السياسية الأبوية والذكورية تمارسها في المجتمع، وسيستغرق تغيير طبيعة العلاقة بين الجنسين لوضع حد للهيمنة السياسية الذكورية وقتًا طويلًا. وما زال خطاب الذكورة، كسلطة سيطرة وعنف رمزي، حاضرًا بقوة في العالم العربي، ولاحظنا مع تعثر مسارات الانتقال الديمقراطي لما بعد الحراك العربي انتعاش نوع دفين من الشبق السياسي الذكوري الملتهب والمتجسد في الانتشار الواسع لعبارات تعبّر عن الحاجة الوجودية والمجتمعية الاستيهامية إلى «الرجولة والفحولة» لإعادة ضبط زمام الأمور داخل الدولة.

يبدو أن ديناميات ما بعد الحراك العربي زادت من اتساع الفجوة بين الأجيال، ما ساهم في تعميق العنف الرمزي والبنيوي حيال الأبناء وفي انحباس سياسي شبه كامل، حيث جرى «تأزيل» جيل الكبار المتسلطين وقتْل الأبناء من خلال تهميشهم وإقصائهم سياسيًا. وبذلك، فإن السلطة الأبوية السياسية المستحدثة لا تريد أن تحل روح المبادرة محل روح التقليد، وروح الجرأة محل المكر، وروح الحرية والاستقلالية محل التبعية والخضوع[52]. ويلاحظ أن في مقابل البلاغة السياسية المتكلفة والمراوغة للنخب والوسائط التقليدية ذات النزوع الأبوي كان الخطاب البلاغي للشباب الثائر صريحًا ومباشرًا وتلقائيًا، ما يشكل مدخلًا لإعادة رسم السياسة بصفتها ممارسة للحرية والاعتراف والمساءلة.

في المجلس التأسيسي 13 في المئة. كما بلغت نسبة مشاركة المرأة في مجلس الشعب المصري المنحل 2 في المئة، وكانت نسبة التمثيل النسائي في المؤتمر الوطني الليبي 15 في المئة.

(50) على سبيل المثال، لم تشغل المرأة في حكومة هشام قنديل في مصر سوى وزارتين فقط من إجمالي 35 وزارة، وفي حكومة حمادي الجبالي في تونس لم تشغل سوى ثلاث وزارات من إجمالي 41 وزارة، وفي ليبيا مُثلت المرأة في حكومة علي زيدان بامرأتين فقط من إجمالي 30 وزيرًا، كما شهدت حكومة عبد الإله بنكيران في المغرب في صيغتها الأولى تراجعًا في التمثيل النسائي، حيث مُثلت بوزارة واحدة فقط من إجمالي 30 وزارة.

(51) من بين 27 عضوًا في المجلس القومي لحقوق الإنسان في مصر، يوجد خمس نساء فقط، وفي تونس أربع نساء من بين 13 عضوًا في هيئة الحقيقة والكرامة.

(52) محمد سعدي، «الأبوية المستحدثة: أزمة الحرية وسؤال الحداثة»، **الآداب**، العددان 11-12 (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر 2005)، ص 64-68.

سادسًا: الحنين إلى الآباء والخوف من العبور إلى المستقبل

على الرغم من أن الحراك العربي جعل جدار الخوف من الأجداد والآباء يتراجع جزئيًا بعد أن نجح الأبناء في كسر حاجز الخوف النفسي من السلطة الأبوية الاستبدادية، تبين أن كثيرًا من الشباب الذين يعيشون حالة توتر وغليان تمتزج في داخله أحاسيس الأمل، واليأس، والانتظار، كانوا يريدون إسقاط الأب الصنم، لكن من دون أن ينزعوه من ذهنهم وعقليتهم. وبذلك كانوا عاجزين عن كسر حاجز الانبهار الطفولي غير الناضج بالأب القوي والحكيم والخبير والقادر حصريًا على قيادة المجال السياسي وضبطه واحتكار الحيز العام[53]. وكنا قد رأينا كيف صدّرت الأنظمة السياسية والأحزاب أزماتها وخلافاتها وميولاتها التسلطية والإقصائية لبعض الحركات الشبابية التي أصبحت عن غير وعي منها تعيد إنتاج الأبوية السياسية وتكرّسها، ومن ثمّ بدأت تنتقل العدوى التسلطية من جيل الآباء إلى جيل الأبناء. وبذلك، فإن الأبناء المتمردين نجحوا في كشف عورات السلطة الأبوية المستبدة وتحطيم صنم هذه السلطة «المقدسة» أو شبه «المقدسة» ونزع أقنعتها المتعددة الواحد تلو الآخر، لكن الأبناء لم يكونوا قد وصلوا إلى درجة النضج الذي يستقلون فيه عن تلك السلطة المنهارة، ولذلك فهم يشعرون أنهم لا يزالون في خطر؛ إذ أزاحوا سلطة الأب أو حطموها لكنهم لم يصلوا هم أنفسهم إلى الرشد الذي يديرون به حياتهم[54].

إن المخاض الديمقراطي العسير وتعثر عملية إعادة بناء النظام في فترة ما بعد الثورات يثيران عددًا من الأسئلة المقلقة والإشكاليات بشأن مصير التحول الديمقراطي في العالم العربي. وبقدر ما كانت البدايات الثورية مفعمة بالآمال والوعود وبوحدة القوى الثورية، أفرزت المرحلة الانتقالية مع مرور الوقت إحساسًا عامًا بالصدمة والإحباط وتشتت الأفق الثوري المشترك، فتوالت العثرات وانتصبت المعوقات، وأضحى هناك تخوف من انتكاسة التجارب الانتقالية لما بعد الحراك الثوري. وأصبحت أوضاع الأنظمة الانتقالية تغذي نزعة ارتكاسية

(53) علي محمد فخرو، «التعلّق بالأشخاص في الحياة السياسية العربية»، **القدس**، 2014/2/20.

(54) محمد المهدي، «من مدرسة المشاغبين إلى باسم يوسف: (قراءة نفسية في علاقة الطفل المتمرد بالأب المدّعي)»، **مجانين**، 2013/1/26، في: <http://bit.ly/1JZXNyQ>.

وحنينًا إلى ماضي ما قبل الثورة. وبدأنا نشهد نوعًا من عدم المبالاة والاستخفاف تجاه المسار السياسي بكامله، بل إن بعضهم أصبح يراوده الحنين إلى الأنظمة السابقة على الرغم من فسادها واستبدادها[55]. وهذه المرحلة الحساسة والعصيبة في المسار الانتقالي هي ما يسميه صامويل هنتنغتون «تبدد الوهم، والحنين إلى الاستبداد»، فحينما تصبح المشكلات مستعصية ولا يمكن تحملها يميل الشعور بخيبة الأمل من الأنظمة الجديدة إلى فرض ذاته[56]. ومن ثمّ، يكون هناك حنين إلى عودة الآباء السياسيين. وبلغة عالم النفس فرويد، فإن تمرد الأبناء على أبيهم وقتلهم لاحتكاره كل السلطات والثروات سيُحدث لديهم، بعد أن تعم الصراعات بينهم، شعورًا بالذنب، الأمر الذي يوجِد لديهم حنينًا إلى الأب. وفي اللاوعي السياسي يفضي هذا إلى استعادة سلطة الأب واسترجاعها وتوارث ثقافته الاستبدادية جيلًا بعد جيل. وفي الثقافات السياسية المثقلة بالتسلط والاتكال على الدولة الأبوية إلى درجة الخضوع المطلق لها، لا يمكن إحداث القطيعة الجذرية مع الثقافة السياسية الأبوية بسهولة. لذا أصبحت شريحة واسعة من الأفراد في الدول التي اجتاحتها ثورات الربيع، وهي تتابع أوضاع هذه الثورات وتداعياتها، تتمنى أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه سابقًا، ونجدها تتغنى بأيام الهدوء والسكينة والاطمئنان والرتابة التي كانت سائدة تحت سيطرة الحكم الأبوي الشمولي الاستبدادي. وهذا ما يسمى ظاهرة «الحنين إلى الجلاد» أو «متلازمة استكهولم»[57]؛ فالضحية تتعاطف مع جلادها، بل وتعشقه وتتعلق به بشكل مَرَضي، وتعطي المبررات للدفاع عنه

(55) Sheri Berman, «The Promise of the Arab Spring: In Political Development, No Gain without Pain,» Foreign Affairs, vol. 92, no. 1 (January-February 2013), p. 64.

(56) بعد تدشين النظام الديمقراطي بفترة قصيرة، عبر جزء كبير من الرأي العام في إسبانيا، والبرتغال، والأرجنتين، والأوروغواي والبرازيل وفي معظم دول أوروبا الشرقية عن خيبة أمله من حصيلة العملية السياسية كلها. وبرزت هذه الظاهرة أول مرة في عامي 1979 و1980 في إسبانيا وسميت El desencanto أي «تبدد الوهم»، وهو التعبير نفسه الذي سينتشر في ما بعد في دول أميركا اللاتينية. في:

Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series 4 (Norman: University of Oklahoma Press, 2012), pp. 253-258.

(57) متلازمة استكهولم (Le syndrome de Stockholm) نظرية في علم النفس تطلق على الحالة النفسية التي تصيب الفرد عندما يتعاطف أو يتعاون مع من أساء إليه بشكل من الأشكال، أو يظهر الولاء له. وتنسب إلى حادثة وقعت في السويد في عام 1973 عندما قام عدد من المجرمين بالسطو على أحد المصارف هناك، وخلال عملية السرقة احتجزوا مدة ستة أيام عددًا من الرهائن الذين أبدوا تعاطفًا مع المجرمين وصل إلى درجة الدفاع عنهم بعد إطلاقهم.

ولعدم محاسبته على أفعاله اعتقادًا منها أنه الوحيد القادر على حمايتها. وينبغي الإقرار بأن كثيرًا من الأشخاص ما زالوا يعتقدون بشكل راسخ بالتماهي بين الحاكم والدولة، وهم لم يتخلصوا من خوفهم المَرَضي المزمن من انفصام نمط علاقتهم الزبونية مع الدولة أو إدمانهم العيش بمزايا علاقاتهم الريعية معها.

بفعل الإرث التسلطي العنيف والمزمن، أصبح كثير من الأفراد في لاوعيهم يتخوفون من كل سعي نحو التغيير السياسي، فهم يشعرون بالأمان في المألوف وبالخوف والقلق والرهبة من المجهول ومن أي خطوة لترك القديم والعبور للمستقبل باحتمالاته كلها. من هنا جاء الرواج الكبير لبعض الأمثلة الشعبية: «اللي نعرفه أحسن من اللي منعرفوش»، « خليك على مجنونك لا يجيك اللي أجن منه». ومن ثمّ، فإن الرغبة المتخفية والمستبطنة في بعض الأشخاص والفئات في المجتمع في العودة إلى نظام الزعيم الكبير والأب القائد تبقى طاقة كامنة متحفزة للظهور من جديد عندما تستعيد مظاهر اليأس والخوف والفوضى مكانتها في وسط المجتمع.

سابعًا: الارتداد إلى الهويات الأولية
عودة أبوية في عباءة سميكة

لم تكن المطالب الهوياتية حاضرة بقوة في أثناء الثورات، فجيل الشباب الثوري تمرد على التشكيلات الاجتماعية الطائفية، والعائلية، والقبلية التي اعتمدت عليها الأنظمة الاستبدادية السابقة، ورفع شعارات تنادي بإرساء ثقافة سياسية جديدة قوامها المواطنة والحرية والعدالة الاجتماعية.

غير أن مرحلة ما بعد الحراك الثوري شهدت انفجار الهويات بمختلف مستوياتها، وعادت الولاءات الدينية، والطائفية، والمذهبية، والمناطقية والقبلية لتصبح جزءًا أساسًا من المشهد الانتقالي لما بعد الثورة، ما يشكل ارتكاسًا نحو العمق التقليدي للمجتمعات العربية الذي يعبر عنه محمد عابد الجابري بثالوث القبيلة والغنيمة والعقيدة[58]. وأدى سقوط جدار الخوف من السلطة الأبوية

---

(58) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط 7، نقد العقل العربي 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).

المركزية، التي أصابها الوهن الشديد، إلى استيقاظ الهوامش الجغرافية والتاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية ضد سطوة المركز. وأوضحت تداعيات الحراك العربي في سورية واليمن وليبيا أن تمزقًا عميقًا يخترق العلاقة بين الولاء للجماعة والانتماء إلى الوطن، ما لا يسمح بتبلور هويات منفتحة تؤمن بالتعدد في إطار الوحدة وبالوحدة في إطار التعدد. وثمة صعوبات عدة لتجاوز البنى الأبوية العصبية والتركيبة العشائرية والقبلية والمذهبية؛ إذ لم يتطور الوعي المدني ولم تترسخ قيم المواطنة، ولم يظهر بشكل جلي الفرد المستقل، وما زالت ظاهرة الجماعات الملتصقة والتابعة لعائلة أو عشيرة أو قبيلة أو طائفة أو مذهب سائدة في المجتمعات في العالم العربي، والفرد في هذه الجماعات لا يجرؤ على الانفصال عنها، ولا يرى نفسه وهويته وكينونته إلا بخضوعه وتماهيه مع انتماءاته الأولية. وغالبًا ما يجري بشكل خفي ومراوغ إعادة إنتاج السلطة الأبوية من خلال التمترس وراء الولاءات الدينية والطائفية والقبلية والعشائرية. وجعل غياب دولة مدنية قائمة على المواطنة والديمقراطية والتعددية وسيادة القانون وحقوق الإنسان كثيرًا من الأفراد والجماعات غير قادرين، أو غير راغبين في الخروج من ملجئهم الآمن في إحدى محمياتهم الطبيعية الثلاث: الدين والعشيرة ودولة الحاكم، وما عاد في إمكانهم العيش بعيدًا من دفئها وحمايتها الأبوية. مثلًا في ليبيا، لاحظنا بعد سقوط القذافي «عودة الحميميات» إلى المناطق القبلية وبروز ولاءات قبلية قوية لدى الفاعلين السياسيين وازدياد افتخار الجماعات بذاتها الجماعية[59].

كان كثير من الأنظمة العربية يقوم على نظام قرابي طائفي وأبوي يطرح الحاكم نفسه فيه على أنه «الأب القائد». وبقدر ما يُعدُّ الزعيم السياسي رمزًا للأب، يجري التماهي معه بسهولة بشكل كلي، وذلك بتحويل الجماعة السياسية إلى مجرد «عائلة» و«طائفة» تقومان على علاقات القرابة أو الانتماء الطائفي بدلًا من هوية سياسية مؤسساتية. هذا ما فسح المجال لإعادة إنتاج عنف بنيوي حاد يمارَس ضد المواطنين من خلال ترسيخ ولاء انتماءات ما قبل الدولة بمكوّناتها القرابية والإثنية والقبلية والطائفية على حساب الولاء للوطن والدولة والهوية الوطنية.

(59) محمد نجيب بوطالب، **الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر: دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 83-84.

إن الطائفية السياسية بأشكالها كلها هي إعادة إنتاج للأبوية السياسية التي تشرذمت بعد سقوط مجموعة من الزعماء والأنظمة الاستبدادية، حيث انتقلت بشكل ملتوٍ أو مراوغٍ إلى مراكز سلطوية جديدة تتمثل في الديناميات الطائفية والقبلية والدينية والجهوية لتعيد إنتاج نفسها في حلل جديدة؛ فحلت سلطات الطائفة والدين والقبيلة والجهة محل سلطة الزعيم الأب، وأصبحت الانتماءات الأولية تمتلك سلطة أبوية توجيهية للجماعات بوصفها مرجعيات تأسيسية تمنح الدفء العائلي الأبوي والكينونة التي افتقدها الأفراد في علاقتهم بالدولة، وربما تضفي الشرعية على العنف المادي والبنيوي ضد الآخر غير المنتمي إلى الجماعة، وتتعامل معه بتسلطية إقصائية، وتتعالى على كل انتماء مُواطني للعيش المشترك. إن إحساس الفئات الشابة بعدم اليقين والريبة والقلق حيال المستقبل جراء تعثرات ما بعد الربيع العربي، وعدم استفادتها من أي مكاسب جعلها تستفيق من رومانسيتها الثورية لتدخل في عملية ارتداد ونكوص خلاصي نحو الدولة التسلطية العميقة أو الولاءات الدينية والطائفية والقبلية المتعصبة، أو نحو دولة الخلافة السوريالية العابرة للزمن والجغرافيا، التي أصبح يمثلها تنظيم «داعش» الإرهابي. وهي كلها أشكال تبدو ظاهريًا مختلفة جذريًا، لكنها في العمق تجسد ارتهان البنى السياسية والاجتماعية للروح الأبوية الوصائية في أقصى تجلياتها، فهي كلها تغيّب قيم المشاركة والنقد والحس المدني المُواطني وتُقصيها لمصلحة قيم الخنوع والخضوع لمنطق «الأنا والآخر العدو»، وتعيد إنتاج سلطة الدولة أو المذهب أو الطائفة أو القبيلة من دون مساءلة عقلانية نقدية. ويشكل عدم الاعتراف بالآخر، الديني أو العرقي أو الثقافي، ومنعه من التعبير عن نفسه، أحد أشكال العنف الأبوي الرمزي الأكثر عمقًا داخل المجتمعات العربية.

أليس تنظيم «داعش» صورة واضحة جلية لمدى تمكن السلطة الأبوية السياسية ذات الغطاء الديني من البنى الاجتماعية في العالم العربي؟ إن السلطات الأبوية المختلفة النافذة في جسم المجتمع هي التي تساهم في انتعاش فكر «داعش» القروسطوي المتحجر والعصبوي. فاستدعاء مخيال الخليفة ويوتوبيا الدولة الإسلامية السلطانية من سراديب التاريخ هو في العمق استدعاء لرمزية «الأصل» و«النبع الصافي» المتجسدة في الأب المخلص والمعجزة الذي سيعيد المعنى والمجد الذهبي الضائع. تجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من الشباب ممن

التحق بـ «داعش» كان قد ذاق مرارة التسلطية والحيف، وتعوّد الحرمان والقهر وأن يكون مأمورًا خانعًا لا آمرًا، ومجرد أن سنحت الفرصة للانضمام إلى «داعش» أصبح فجأة يتحكم بلا رحمة وشفقة بمصائر البشر ورقابهم، بل وعُيّن بعضهم «أمراء»، وهم في العشرينيات، وقُدّمت له فروض الامتثال والطاعة العمياء مثل الآباء المتسلطين. والأدهى أن الشعور بنشوة القوة والتحكم المصاحب لتلك الغريزة التسلطية الأبوية مغرٍ جدًا بشكل يجعل من الممكن أن يموت من أجلها هذا الشباب المخدوع. يقول خليل العناني في هذا الشأن: «ليس غريبًا أن تكون "دولة" البغدادي الجديدة هي في منزلة الوجه الآخر لدولة "التغلب" والتسلط التي حكمت، ولا تزال، العالم العربي منذ أكثر من نصف قرن. وهي وارثة السلطة الأبوية ولكن هذه المرة تحت عباءة الدين، كأنما ترد، بالطريقة نفسها والأسلوب نفسه، على "قهر" الدولة العربية لمواطنيها، ولسان حالها يقول "أنا أولى بالقهر منكم"»[60].

خاتمة

كان الحراك الثوري تجسيدًا لفكرة قتل الآباء؛ قتل الآباء السياسيين من طريق إسقاط الأنظمة السياسية القمعية المستبدة، وقتل الآباء الاقتصاديين بالرغبة في تقويض الأنظمة الاقتصادية التي أدت إلى الفقر والبطالة والتفاوت الفاحش في الثروات، وقتل الآباء الاجتماعيين من خلال محاولة هدم القيم والبنى الاجتماعية التي شجعت إقصاء النساء والشباب وزرعت التطرف الديني والنزعات الطائفية والعشائرية في المجتمع. لكن لإحداث قطيعة جذرية مع الثقافة السياسية الأبوية ولتقويض آلياتها وبناها الاجتماعية وقيمها المسيطرة على أنساق المجتمع، لا بدّ من ممارسة نقد حضاري، فكري واجتماعي شامل، يرسي وعيًا تحرريًا يعيد الاعتبار إلى قيم المواطنة والمساواة والحداثة والعقلانية والاستقلالية الذاتية. كما أن تحرير المرأة وتمكينها من حقوقها الكاملة هما حجر الزاوية والشرط الأولي لتحرير المجتمع من ربقة النظام السياسي الأبوي.

إن حالة السيولة السياسية التي أطلقها الحراك الثوري العربي هي في العمق إرباك وخلخلة لهرمية البناء السياسي الأبوي الذكوري، وستؤدي بالتدريج

(60) خليل العناني، «نموذج البغدادي: زمن «العدمية» العربي»، **الحياة**، 2014/7/9.

وبمنهجية إلى تفتيت مرتكزات تسيد الأبوية السياسية، وسينفطم المجتمع شيئًا فشيئًا عن أبوية الدولة وهيمنتها، ولن يستمر مطوّلًا أنموذج القائد الواحد، محتكر السلطة ومجسد الأب المتوغل في أجهزة الدولة. وربما تؤدي محاولة إعادة إنتاج عنف السلطوية الأبوية بعد الحراك العربي في الأمد القريب إلى نوع من الاستقرار، لكنه سيكون هشًا وخادعًا، وفي الأمدين المتوسط والبعيد لن ينتج إلا مزيدًا من العنف المولد تحولات ثورية أكثر عمقًا وشمولية. وستعيش المجتمعات في العالم العربي مرحلة انتقالية طويلة، وستكون في خلال مخاضها الصعب في حاجة لا إلى بناء أنظمة سياسية جديدة تقوض الأبوية السياسية فحسب، بل إلى انتقال ثقافي قيمي شامل وطويل الأمد أيضًا، بهدف تغيير الذهنيات والقيم السياسية السائدة. من هنا ضرورة التأسيس لثقافة سياسية جديدة تعمل على استئصال ذهنية التسلط والاستبداد من أعماق ذوات الأفراد والقيم الاجتماعية السائدة، ما يفترض الانتقال، في مقاربة المجال السياسي من المطلق إلى النسبي، من الأحادي إلى التعددي، من الأغلبي إلى التوافقي، ومن المركزي إلى اللامركزي.

إن إعادة النظر في علاقة المجتمع بالدولة عبر الدعوة إلى عقد اجتماعي جديد يقوم على أساس المواطنة لا الرعوية الأبوية، واستبدال الهيكليات التي تفرض الخضوع والتبعية بهيكليات تدعم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية وتمكين المهمشين والمستبعدين من المجال السياسي (النساء، الشباب، الأقليات، الفقراء...) من امتلاك القدرة على تصريف مطالبهم في الفضاء الديمقراطي من دون وصاية أبوية لهي السبيل لمنح الصدقية للمجال السياسي، والحد من اتساع رقعة التذمر وانفجار الهويات والأصوليات بمختلف أنواعها.

من غير المستبعد أن تؤدي التغيرات التي تعيشها المجتمعات في العالم العربي في الأمد المتوسط من جهة إلى بداية تحول في علاقة المجتمع بالدولة في إطار عقد اجتماعي جديد، تصبح الدولة بموجبه في خدمة المجتمع وتنتقل من النهج الأبوي، الضبطي والتوزيعي إلى النهج التنموي التشاركي والمواطني، هذا من جهة، وتؤدي من جهة أخرى إلى بداية إعادة توزيع السلطة والأدوار بين الشباب والكبار وبين النساء والرجال، وإلى إفساح المجال لظهور قوى واتجاهات سياسية جديدة وبروزها لتعبّر عن التحولات المجتمعية الراهنة وعن مطامح الأجيال الشابة. وربما يكون هذا الأمر إيذانًا بتراجع القيم الأبوية الهرمية، خصوصًا مع تكاثف عملية التحديث وإتاحة التعليم وتصاعد قيم العلمنة والفردانية وتزايد

مستوى التكافؤ والمساواة بين الجنسين وبين الأبناء والآباء. فضلًا عن ذلك، يلاحَظ بروز وعي شبابي جديد بالحقوق والكرامة وضرورات التغير وتحدي السلبية والسعي إلى مساءلة الحكام. ومن المتوقع أن تميل مصادر القوة والفعل السياسيين، وببطء، نحو قوى اجتماعية وسياسية خارج الأطر السلطوية والشرعية التقليدية.

على الرغم من حالة انكشاف المنظومة السياسية الأبوية واضطرابها، فإن البدء في تفكيكها لن يكون سهلًا، وربما يولد أشكالًا عدة من العنف الحاد والصراعات القوية وسط المجتمع. وسيصمد كثير من الممارسات السياسية الأبوية لوقت غير قصير، وستخضع لعملية تأكّل تدريجية وبتراكمات غير خطية. ويبقى الهدم أسهل من البناء، ومن ثمّ، ربما لا يكون البحث منذ البدء عن النقيض الشامل للأنظمة السياسية الأبوية مجديًا، لذا من الضروري الإقرار بأن ديناميات التغيير لن تعطي ثمارها بسرعة وسهولة، والمجتمعات العربية تعيش الآن بداية تغير حقيقي، والنساء والشباب، بوصفهم قوة احتجاجية ورافعة تغيير، هم من سيحدد سرعته وآفاقه. وعندما تصبح الحرية فحسب هي رهان السلطة، ستتحرر العقول والمجتمعات العربية من السطوة البئيسة للأبوية السياسية.

المراجع

1- العربية

كتب

بركات، حليم. **الاغتراب في الثقافة العربية: متاهات الإنسان بين الحلم والواقع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

بورديو، بيار. **الهيمنة الذكورية**. ترجمة سلمان قعفراني. مراجعة ماهر تريمش. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

بوطالب، محمد نجيب. **الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر: دراسة مقارنة للثورتين التونسية والليبية**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته.** ط 7. نقد العقل العربي 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور.** ط 8. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

حمودي، عبد الله. **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة.** ترجمة عبد المجيد جحفة. المعرفة الاجتماعية 217. الدار البيضاء: دار توبقال، 2000.

______. **مصير المجتمع المغربي: رؤية أنثروبولوجية لقضايا الثقافة والسياسة والدين والعنف: حوارات.** إعداد وتنسيق توفيق بوعشرين ومحمد زرنين. دفاتر وجهة نظر 5. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2004.

خليل، خليل أحمد. **التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة.** ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.

شرابي، هشام. **مقدمات لدراسة المجتمع العربي.** بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1981.

______. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.** ترجمة محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

______. **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.

مسلماني، مليحة. **غرافيتي الثورة المصرية.** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

دوريات

بن سعيد، مراد وصالح زياني. «النخب والسلطة والأيديولوجيا في الجزائر: بين بناء الدولة والتغيير السياسي». **المستقبل العربي.** العدد 430 (كانون الأول/ديسمبر 2014).

حجازي، مصطفى. «ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية». **الآخر**. العدد 2 (خريف 2011).

رحومة، عادل بلحاج. «في تشكل الفرد والفردانية في المجتمع التونسي». **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**. السنة 2. العدد 8 (ربيع 2014).

رشدي، داليا. ««الفراغات المجتمعية»: دور البعد النفسي في تغذية عنف ما بعد التغيير». **السياسة الدولية**. العدد 193. ملحق اتجاهات نظرية (تموز/يوليو 2013).

سعد الدين، عمرو. «الحركات الاحتجاجية في الثورات العربية واستعادة الأمكنة». **مجلة الدراسات الفلسطينية**. السنة 23. العدد 89 (شتاء 2012).

سعدي، محمد. «الأبوية المستحدثة: أزمة الحرية وسؤال الحداثة». **الآداب**. العددان 11-12 (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر 2005).

سمير، ضحى. «الإخوان المسلمون: سياسات الفجوة الجيلية في حقبة ما بعد الثورة». **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**. السنة 3. العدد 9 (صيف 2014).

شحاتة، دينا ومريم وحيد. «تصاعد الحركات الاحتجاجية في المنطقة العربية». **السياسة الدولية**. العدد 186 (تشرين الأول/أكتوبر 2011).

قرني، بهجت. «تراكم الانكشاف الاستراتيجي العربي وأهمية البعد الثقافي المهمل». **المستقبل العربي**. السنة 24. العدد 277 (آذار/مارس 2002).

كرباج، يوسف. «هل تؤدي الثورة الديموغرافية إلى ثورة ديمقراطية؟: نموذجا الشرق الأوسط وشمال أفريقيا». **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**. السنة 1. العدد 3 (شتاء 2013).

تقارير ودراسات

صديقي، العربي. «تونس: ثورة المواطنة.. ثورة بلا رأس». **دراسات وأوراق بحثية**. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة. 25 تموز/يوليو 2011، في: <http://bit.ly/23KtUJB>.

عوض، شحاتة. «تأميم السياسة: رهانات السلطة وخيارات المعارضة في مصر». **تقارير**. مركز الجزيرة للدراسات. 22 تموز/يوليو 2014. في:

<http://bit.ly/1S2ct2X>.

قوي، بوحنية. «الانتخابات الرئاسية في الجزائر: العهدة الرابعة لبوتفليقة وتحديات المشهد». **تقارير**. مركز الجزيرة للدراسات. 13 أيار/مايو 2014. في: <http://bit.ly/20sCCgo>.

«نتائج استطلاع رأي الشباب في ثورات الربيع العربي». **تقارير**. مركز الجزيرة للدراسات. 29 تموز/يوليو 2013. في: <http://bit.ly/1o8W807>.

ندوة

باروت، محمد جمال. «التنمية التسلطية: نهاية نموذج». ورقة مقدمة في: ندوة «الثورات والإصلاح والتحول الديمقراطي في الوطن العربي من خلال الثورة التونسية». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. الدوحة. 19-21 نيسان/أبريل 2011.

فصل في كتاب

المرزوقي، منصف. «الآفاق المرعبة والمذهلة للثورة العربية». في: المديني، توفيق وآخرون، **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**. عبد الإله بلقزيز (محرر). ط 3 منقحة ومزيدة. سلسلة كتب المستقبل العربي 63. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

أوراق مقدمة في مؤتمرات

سعدي، محمد. «ثقافات متعددة لبناء حضارة إنسانية واحدة». ورقة مقدمة في: أبو أصبع، صالح، يوسف ربابعة ومحمد عبيد الله (محررون). **ثقافة التواصل**.عمان: دار البركة للنشر والتوزيع، 2011.

______. «الحراك العربي: أزمة الوسائط وبزوغ ثقافة سياسية جديدة للتغيير». ورقة مقدمة في: أبو أصبع، صالح وآخرون (تحرير وتقديم). **وسائل الاتصال وثقافة التغيير**. عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع؛ منشورات جامعة فيلادلفيا، 2013.

2- الأجنبية

Books

Bayat, Asef. Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East. ISIM Series on Contemporary Muslim Societies. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.

Huntington, Samuel P. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Julian J. Rothbaum Distinguished Lecture Series 4. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.

Periodicals

Achmawi, Randa. «Le Rôle des femmes dans le printemps arabe.» Quaderns de la Mediterrània. no. 16 (2011). <http://bit.ly/1KZN1Ug>.

Berman, Sheri. «The Promise of the Arab Spring: In Political Development, No Gain without Pain.» Foreign Affairs. vol. 92. no. 1 (January-February 2013).

Galtung, Johan. «Cultural Violence.» Journal of Peace Research. vol. 27. no. 3 (August 1990).

_________. «Violence, Peace, and Peace Research.» Journal of Peace Research. vol. 6. no. 3 (1969).

Study

Boskovitch, Angela. «Photo Essay: Worshiping the Egyptian State.» Carnegie Endowment for International Peace. September 9, 2014. at: <http://carnegieendowment.org/sada/?fa=56573>.

الفصل الخامس

الخطاب العربي المعاصر وصيرورة العنف والسياسة في المجتمعات العربية بحث في التجليات الفكرية للتحول السياسي الراهن

محمد فاوبار

تتعلق هذه الدراسة بتحليل الإنتاجات الفكرية للمثقفين العرب في شأن مسار الثورات العربية المعاصرة ومآلاتها منذ انطلاقتها في عام 2011 وما بعده، ورصد هذه الإنتاجات. وهي كتابات وبحوث أُنجزت في محاولة لتأريخ هذه الثورات من جهة، وتوصيف المنطق السياسي والاجتماعي والحضاري وتشخيصه الذي أبانت عنه، من جهة أخرى، وقد شكلت منعطفًا رئيسًا في التاريخ الراهن للمجتمعات العربية في محاولة منها للتخلص من التخلف والتبعية والاستبداد السياسي، وسعيًا إلى إرساء نظم سياسية شرعية تعتمد في نظام الحكم على إقرار الديمقراطية وقيم المواطنة.

تهدف هذه الدراسة أساسًا إلى تبيان كيفيات المعالجة الفكرية لموضوعة «العنف والسياسة» في الخطاب العربي المعاصر المشار إليه آنفًا، الذي اتخذ صيرورة الثورات موضوعًا للدراسة والاستقصاء. ولا يُبحث موضوع «العنف والسياسة» هنا، ولا يُتعرض له بكيفية مجردة ومعرفية محض، إنما يتجه الخطاب إلى تناول العنف والسياسة في سياقات سياسية ملموسة في جغرافيا الثورات العربية في كل من سورية ومصر واليمن وتونس وليبيا، ما أفضى إلى كشف التمفصلات العينية لصيرورات العنف والسياسة التي تشكّلت في الثورات العربية

المتباينة في ما بينها إلى حد ما، وإلى إبراز التوجهات الفكرية التي تحكمت في رؤية المثقفين العرب لموضوع هذه الدراسة.

أولًا: في العلاقة بين العنف والسياسة

يتحدد «العنف» لغة بالجذر «ع. ن. ف»، وهو الخرق بالأمر، والأخذ بالشدة والقسوة. وعمومًا، تشير كلمة «عنف» في اللغة العربية إلى «كل سلوك يتضمن معاني الشدة والقسوة والتوبيخ واللوم والتقريع. وعلى هذا الأساس قد يكون العنف سلوكًا فعليًا أو قوليًا»[1]. لذلك، يعدّ العنف المتبادل بين الأفراد أو الجماعات فعلًا اجتماعيًا يتولد من خلال العلاقات الاجتماعية في مستوياتها وأبعادها المختلفة، وفي إطار ديناميتها وتحولاتها التاريخية. وعند تركيز النظر على العنف السياسي ضمن العنف المجتمعي العام، يتبين أن العنف يصبح سياسيًا «عندما تكون أهدافه أو دوافعه سياسية... استخدام القوة المادية أو التهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية... قد تتعلق بنظام الحكم كالسعي للسيطرة على السلطة أو تغيير بعض سياسات النظام... أو المشاركة بشكل أكبر في عملية صنع القرار»[2].

يُعدُّ العنف ثابتًا ومتغيرًا في العلاقات الإنسانية بين الأفراد والجماعات والأمم والمجتمعات. ويعد أحد أسباب تقدم الحضارة وتحولاتها. وهو، كذلك، أساس قيام الدين عن طريق مفعول العنف المؤسس؛ بمعنى التكرار الطقسي لعملية القتل كعنف مؤسس. كما أنه ميدان تقاطع بين الدين والسياسة، وبين المقدس والمدنس، ومن ثم تجذره في التاريخ الثقافي للمجتمعات. لذلك، تجلى العنف بمعناه «الجهادي» كإحدى طرائق ترسيخ رسالة الإسلام في الجزيرة العربية وفي غيرها من الممالك والإمبراطوريات القديمة في ما عرف تاريخيًا بالفتوحات. وكما سُوّغ العنف باسم الدين لتوسيع دار الإسلام، عمل الدين كذلك على كبت العنف؛ باستبدال العنف الأضحوي الآدمي بالعنف الحيواني، فـ «الديني يدرأ عنا العنف محتجبًا وراءه احتجاب العنف نفسه وراء الديني في كل حين... لذلك فالعنف

---

(1) حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه (17) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 21-22.

(2) المرجع نفسه، ص 27، 30.

متى انحرف باتجاه الضحية الذبائحية غاب عنه على المدى البعيد الموضوع الذي كان يرمي إليه في الأصل»[3].

يعمل الفاعل على تسويغ العنف تجاه الآخر انطلاقًا من الدين من خلال التمييز بين العنف الشرعي والعنف غير الشرعي؛ والتمسك بالحياة الأخروية بديلًا من العنف أو القتل الدنيوي. ومن ثمّ، تأتي فاعلية الاستشهاد والتضحية بالذات من كونهما فعلًا اعتقاديًا ثابتًا من منظور الموقف الديني؛ ومن هنا تجذر العنف في الديني، كما يرى رينيه جيرار. لذلك يغدو السؤال الأساس مشروعًا، وهو: هل يعد العنف بتجذره في اللاشعور الجمعي، وفي الطقوس الراسخة ثقافيًا، مرحلة سابقة على السياسة أم أنه يؤسس السياسة فتصبح من ثمّ ميدانًا للاستبداد والظلم؟ هذا السؤال الإشكالي دار حوله التفكير والتنظير عند مفكرين غربيين وعرب، وتأرجح التفكير بين الثابت والمتغير في تناول دور العنف في السياسة.

في سياق إيجاد المشترك بين الحروب والثورات، وهو العنف، حاولت حنة أرندت الإيحاء أن العنف يؤسس للبدايات، وأن العنف المحرك للحروب والثورات المشار إليهما يضعهما خارج ميدان السياسة[4]. كما عَدَّت العنف إضعافًا للسياسة، حين أصبح هدفًا في حد ذاته. فالعنف في السياسة، وفق تصور أرندت، له بُعد وظيفي متى كان وسيلة، أي محركًا للإصلاح، «فالحال أن جوهر فعل العنف نفسه إنما تسيره مقولة الغاية والوسيلة التي كانت ميزتها الرئيسة أن الغاية محاطة بخطر أن تتجاوزها الوسيلة التي تبررها»[5]. ولا شك في أن أرندت بقولها «إن العنف سلاح إصلاح لا سلاح ثورة»، إنما تقصد ما عاشته البشرية في القرن العشرين؛ قرن العنف، إذ إنها جربت العنف الجماعي المدمر للحضارة، وتواضعت على إرساء القوانين والمؤسسات الكفيلة باحتوائه وتقنينه، بمعنى استعمال العنف لوقف العنف.

---

(3) رينيه جيرار، **العنف والمقدس**، ترجمة سميرة ريشا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 25-53.

(4) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 24.

(5) حنة أرندت، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، الفكر العربي الحديث (لندن: دار الساقي، 1992)، ص 6 و72.

ثمة علاقة بين العنف والخوف، وذلك من منطلق أن علاقات القوة المتجمعة لمصلحة فرد أو جماعة أو نخبة، بمراكمة أسباب القوة والغلبة، تتيح للغالب قيادة شؤون البشر وتدبيرها (ما تعنيه السياسة)، وتقود المغلوب إلى الموت أو الانقياد أو التراجع والانكماش. من هنا، يرى عبد الله العروي أن «العنف يزرع الرعب، والرعب يؤدي إلى الخضوع والانقياد... (ومن ثم) فالخوف، وهو نزعة حيوانية، هو أساس السياسة عند الحاكم والمحكوم»[6]. لذلك، تعد علاقات القوة المجتمعية المحرك الفعلي للسياسة، ويغدو العنف في هذا الإطار مغذيًا لهذه العلاقات، سواء أهُدّد به أو نُفّذ.

عاشت البشرية في تاريخها عهودًا من العنف. وارتبط العنف بالاستبداد في تدبير الحكم، ومن ثم اقترنت السياسة بهما. لكن التطور التاريخي للبشرية منذ انطلاق الحداثة وما بعدها، ولا سيما مع قيام النظم الديمقراطية، لا يجيز الربط بين العنف والخوف وبينهما وبين السياسة، ومن ثم عُدّ «الوضع آنف الذكر سابقًا على حقل السياسة»[7]. وتاليًا، ما عاد كثير من الظواهر طبيعيًا، إنما بدا تاريخيًا قابلًا للتجاوز، منها الفقر، والاستبداد والعنف المرتبط به. ويقترن إمكان التجاوز هذا بالكفاح الإنساني التحرري الذي أشار إليه عزمي بشارة، وذلك حين «تسعى الثورات للتحرر من قمع الحرية... يضاف إليه التحرر من الخوف ومن الحاجات الأساسية التي في حالة عدم تلبيتها تستعبد الروح والجسد»[8]. لكن التساؤل الذي يظل مطروحًا يتعلق بمدى قدرة المجتمعات، خصوصًا في إطار الحداثة الحالية، على استبعاد العنف عن السياسة. وكذلك، أين يتموضع العنف الذي يجري إنتاجه وتسويغه وتوزيعه في البلدان النامية، ومنها البلدان العربية، ولا سيما تلك التي تشهد مدًا وحراكًا ثوريين؟ وما هو منطق إنتاج الغرب العنف - بأشكاله الرمزية والمادية والسياسية - في جغرافيا الآخر؟

يساهم التجذر الثقافي والديني للعنف، وارتباطه بالصراع على المصالح المادية والرمزية، في أن يكون ثابتًا بنيويًا في العلاقات الاجتماعية وفي العلاقات

---

(6) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 12 و32.

(7) المرجع نفسه، ص 13.

(8) عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 48.

بين الدول، ويظل المتغير الأساس في مواصلة الكفاح الإنساني لمحاصرة العنف، وتأطيره قانونيًا وثقافيًا لجعله أداة استثنائية للتحرر من الظلم والاستبداد، ومن ثمّ مراكمة المكتسبات الإنسانية الحاصلة في القرن العشرين. ويبدو أن التجربة الغربية مكّنت من قوننة العنف واحتوائه في داخل المؤسسات الديمقراطية التي تتيح آليات الوساطة السياسية بين النخب الحاكمة والمجتمع. ومن ثم، تظهر فاعلية المجتمع الديمقراطي التعددي في الاستخدام المقونن للقوة من الدولة[9]. ولا شك في أن التحولات المعاصرة الحاصلة في إطار العولمة التي من مؤشراتها تراجع الحركة العمالية، وفقدان مركزية العلاقات الإنتاجية الصناعية، وتصاعد ظواهر الهشاشة الاجتماعية والإقصاء، وفشل مشروعات التحديث والتنمية، دفعت أساسًا إلى تكوين أنماط العنف الهوياتي والديني وممارستها في إطار السياسة إلى درجة الحديث عن تكوّن «باراديغم» جديد للعنف[10]، هو «عنف مابعد حداثي».

ثانيًا: العنف والسياسة في المجتمع العربي

يتحدد العنف، تعريفًا، بأنه خطاب أو فعل مؤذٍ أو مدمر، بمعنى أنه تمثل واعتقاد وممارسة، يقوم به فرد ضد آخر أو جماعة ضد أخرى. وتشمل أنماط العنف: أسطورة البطل، والقاتل/الضحية، والعقل/الجسد، والفردية، والذكورية[11]. وهو «كل سلوك يتضمن معنى الاستخدام الفعلي للقوة المادية لإلحاق الأذى والضرر بالذات أو بالأشخاص الآخرين، وتخريب الممتلكات للتأثير في إرادة المستهدف... يتضمن معنى الإرغام والقهر»[12].

يُستخلص من التعريفين أن ظاهرة العنف السياسي تتسم بكونها الحامل لمستويات الكل المجتمعي، أي المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهي بذلك تعد ظاهرة اجتماعية كلية، وفق تعبير عالم الاجتماع

---

(9) Philippe Braud, «La Violence politique: Repères et problèmes,» Cultures et conflits, nos. 9-10 (Printemps- Été 1993), p. 35.

(10) Michel Wieviorka, «Le Nouveau paradigme de la violence (partie 1),» Cultures et conflits, nos. 29-30 (Autumne-hiver 1998), pp. 14-15.

(11) باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافية للعنف**، ترجمة ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة 337 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 11.

(12) إبراهيم، ص 22.

مارسيل موس، ترتبط حتى بالديموغرافيا والمجال. لذلك شكلت محركًا لتطور المجتمعات عندما يحصل انحباس في بُنى السياسة والاقتصاد وقوى الإنتاج، لتحريرها نحو بُنى أرقى لفائدة الإنسان[13]، كما يرى إنغلز[14].

تختلف العلاقة بالعنف بين مجتمع وآخر، بسبب الفروق والخصائص الثقافية والدينية والسوسيو - اقتصادية، في بُنى الحضارة، والتطورات المرتبطة بالفاعل الفردي والجماعي ضمنها. لذلك، تزداد فاعلية الفكر السياسي كلما انصب البحث والتفكير على العنف والسياسة ضمن سياقات محددة في الزمان والمكان، وباعتماد أساليب الاستقصاء الميداني في تفاعلها مع البحث النظري. تُرى، كيف تتحدد الخصائص الأولية للظاهرة في المجتمع العربي؟

يتفق معظم الدراسات والبحوث في الفكر السياسي والاجتماعي المعاصر على أن النظم السياسية الحاكمة في البلدان العربية، منذ بدايات الاستقلال السياسي، تشكلت لتكريس الاستبداد السياسي والسلطوية، خدمة للمصالح الضيقة للنخب الحاكمة، واستئثارها بالخيرات الرمزية والمادية، بعيدًا عن إرساء النهضة، ومقاومة التجزئة، وتأليف الوحدة القومية، والحكم الديمقراطي؛ كأنها ترث بذلك نمط الاستبداد والتحكم الاستعماريين، وتماهي دورها مع مفهوم الاستعمار الداخلي.

ترتب على ذلك إقصاء ممنهج للفئات والطبقات الاجتماعية والنخب المعارضة عن ممارسة السياسة والمشاركة في السلطة والاستفادة المشروعة من الخيرات المادية. وربما يعمل النظام الحاكم على استقطاب جزئي للنخب في البنى السياسية السائدة، من دون أن يترتب على ذلك تحول ديمقراطي حقيقي في المجتمع، كما هو الأمر في السياق المغربي. لذلك، تولدت بالتراكم ظواهر «الفقر والفجوات بين الطبقات والجماعات والأقطار، والسلطوية الاجتماعية والسياسية والثقافية كما تتجلى في العلاقات الاجتماعية، وفي العائلة والمؤسسات

---

(13) Friedrich Engels, Le Rôle de la violence dans l'histoire, Émile Bottigelli (trad.), Classique du Marxisme (Paris: Les Éditions sociales, 1969), p. 31.

(14) ينص سوريل بدوره على فاعلية العنف في الصراع الطبقي، يُنظر:

Georges Sorel, Réflexions sur la violence (1908), at: <http://bit.ly/1mfLVNC>.

والأحزاب والأنظمة القائمة»[15]. وظلت أقطار المجتمع العربي تعاني، طوال أكثر من خمسة عقود من القرن العشرين، العنف المركّب الذي مارسته أنظمة الحكم (بغض النظر عن نمط الحكم: ملكي أو جمهوري)، أكان عنفًا رمزيًا واسعًا، أم عنفًا ماديًا جسديًا، أم اقتصاديًا. ويزداد هذا العنف كلما كان السبب معارضة المجتمع أو جزء منه لنظام الحكم؛ ففي هذا الوضع الصراعي يتخذ العنف طابعًا إلغائيًا إقصائيًا للآخر واستبعادًا له عن الوجود والحياة. لذلك، عُدّت الأنظمة العربية «أنظمة متكلسة فكريًا، إنها الأنظمة البوليسية الإرهابية التي سيجت المجتمع كله بالأسلاك الشائكة، عن طريق أجهزة الاستخبارات، معتقدة أنها بذلك تستطيع الهيمنة على الدولة إلى أبد الدهر»[16].

لكن كانت شرعية الأنظمة الحاكمة تتأكّل عند الجماهير والنخب العربية في سياق اتسم بالتبعية والتخلف من جهة، وتعاظم أشكال الإقصاء والهشاشة الاجتماعية والاستبعاد السياسي للشعب من جهة أخرى. في هذا الإطار، كان الزمن التاريخي يؤدي دورًا خفيًا في تعظيم الإرادات الفردية والجماعية لجهة تحوّل الشعوب من موضوع إلى ذاتٍ فاعلة، حاملة لإرادة واعية للتضحية والتحرر والتخلص من ربقة الاستبداد. وقد تحقق هذا الأمر في سياق دولي معولم، تحركت فيه تقانة الاتصال لتصبح ثورة ناعمة لإيقاظ الوعي واستنهاض الهمم والتعبئة الشبابية من أجل التغيير، ولا سيما عند «انتشار شعور عام، أو بانتشار تصورات جديدة في المجتمع السياسي. كما أن المؤسسات السياسية القائمة ما عاد بإمكانها مواجهة المشكلات والقضايا المتولدة عن البنية السياسية. ومع بدء الأزمة السياسية يتصرف الأفراد باغتراب عن النظام السياسي، وعندما تتعمق الأزمة يتحول الاغتراب إلى تيارات سياسية مؤيدة للتغيير»[17].

شكّل الاستبداد السياسي للأنظمة العربية نوعًا من العنف الدائم تجاه المجتمع؛ فالعنف وفق ما يذكر العروي، يولد الخوف والاستبداد، «فهناك علاقة عضوية قائمة

---

(15) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 105.

(16) هاشم صالح، **الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ** (بيروت: دار الساقي، 2013)، ص 18.

(17) بشارة، **في الثورة**، ص 42 و43.

ودائمة بين الخوف والاستبداد ليس في حقل السياسة علاقة أوثق من هذه»[18]. لكن ممارسات الخضوع والانقياد، أو طاعة المحكومين للحاكم، ليست ثابتة بنيويًا، بدليل أنها تحولت إلى نقيضها، أي إلى إرادة التحدي والممانعة لدى المجتمع ضد الظاهرة التسلطية. واقترن ذلك بنوعية القوى الفاعلة والمسيطرة في كل بلد عربي، خصوصًا بلدان الثورات، ونقصد بذلك النخب الحاكمة والجيش والأمن والمجتمع؛ إذ إن مجابهة الحراك السلمي من بعض الأنظمة العربية الحاملة بعض خصائص النظم الشمولية، بالعنف والقمع، جوبهت بالعنف المسلح الذي تحول بالتدريج إلى حرب أو حروب، فتولدت بالتدريج ثقافة العنف التي أصبحت مؤسسة لهوية الجماعة وانغلاقها على ذاتها، فاصلة بين حدودها الداخلية وما هو خارجي، أي بين المقدس والمدنّس، وتضفي على عنفها حيال الآخر، وهو العدو، الطهرانية الدينية القداسية كلها، وعلى الموت طابع الفعل الأضحوي البطولي والمشهدي.

لا يتوفر معظم النظم السياسية العربية على الشرعية والمشروعية اللازمة لقيادة المجتمع، لأنه لم يتكون على قاعدة التعاقد الحر مع المحكومين، بل دأبت الجماعات الحاكمة على الاحتفاظ بالسلطة بشتى الطرائق الموروثة والمستجدة، باستخدام الريع الاقتصادي لاستمالة بعض الفئات وضمان ولائها، أو بتوظيف السلوك العصبي العشائري أو التطرف الديني[19]؛ إذ عجزت هذه النظم عن الاستعاضة عن القمع لإدارة الأزمات بالتأطير السياسي، وإشراك القوى الفاعلة في المجتمع لحل الصراعات داخل المؤسسات القادرة على إدارة الصراع السياسي بالطرائق السلمية. وفي هذه الحالة الأخيرة، تتدرب الجماعات في مناخ الحرية على القبول المتبادل، واستدراج القابلية النفسية والاجتماعية على التفاوض، ومأسسة الصراعات. لكن أمام الإرادة الجماعية للتغيير، والتقاء شروط الإقصاء السياسي بشروط الاستبعاد الاجتماعي والاقتصادي، لن يتمكن النظام السياسي، بتوسل العنف وأسباب الغلبة، من تجديد طاعة المحكومين مستهدفًا العودة إلى الماضي، بل تزداد قوة التعارض المجتمعية، ومن ثمّ «يخفى الرعب عند المحكوم ليتضاعف عند الحاكم»[20].

(18) العروي، ص 12.

(19) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط 4، نقد العقل العربي 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 47.

(20) العروي، ص 96.

يتبين أن العنف السياسي في المجتمعات العربية المعاصرة يقوم على استخدام فعلي للقوة المادية؛ فهو تعبير عن صراع اجتماعي سياسي، وعن صيرورة تاريخية. وهو يتجلى من خلال أوضاع اجتماعية بنيوية مختلة، حيث يرتبط العنف المتبادل بتوسيع مجاله، وتعدد الفاعلين فيه، واستثماره من قوى خارجية ليصبح عنفًا «عبر جغرافي» و«عبر مجتمعي». ولا شك في أن صيرورة العنف المركّب والمعقد تتسم بازدياده مع الزمن، وبتوسع حقله الاجتماعي والمجالي، وتولد شروط نشوء الأيديولوجيات والهويات الفرعية الشمولية، باسم الدين أو باسم الطائفة، بشكل يضع العنف خارج الإطار السياسي المشروع للتغيير السياسي والمدني. فكلما كان العنف وسيلة لمواجهة الحاكم المستبد، سعيًا إلى تغيير النظام السياسي باعتماد أيديولوجيا تؤمن بالتعدد الفكري وبالسياسة كأفق للحرية والحوار والعقل، كان ذلك مدخلًا لإرساء الحكم المدني المبني على قيم الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. ويلتقي هذا مع ما يعلنه ابن خلدون «أن الخير هو المناسب للسياسة»[21]. لكن كلما أصبح العنف أداة للتسلط من جديد باسم أيديولوجيا شمولية دينية، كان ذلك مدعاة للتفكك وللاقتتال الأهلي.

عرفت صيرورة إنتاج العنف وتكوينه اختلافًا متفاوتًا في سياق الثورات العربية، بحسب الظرفية الخاصة بكل قطر عربي، وبناه التاريخية، ونمط تركيبة السلطة داخله، وهي مرتبطة أساسًا بالقدرة على الاستيلاء على السلطة في وقت وجيز. ويتطلب هذا انشقاقًا في الطبقة الحاكمة، خصوصًا الجيش، و«حيث لم يحصل ذلك، ظلت السلطة قلعة حصينة مسلحة عصية على الاختراق»[22]، لذا اختلف مسار الثورتين التونسية والمصرية عن الثورتين الليبية والسورية.

ثالثًا: موضوع «العنف والسياسة» في الخطاب العربي المعاصر

عند محاولة تحليل الخطاب العربي المعاصر ودراسته من منظور «عبر تخصصي» يحاول الجمع بين التاريخ وعلم السياسة وعلم الاجتماع، لا بد من القول إن بقدر ما ساهم الواقع في إنتاج هذا الخطاب، فإنه ساعد الفاعل على

(21) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط 4 (بيروت: دار القلم، 1981)، ص 143.

(22) بشارة، **في الثورة**، ص 66.

الوعي بما يفعل وبحدود ذلك الفعل. والمقصود بالواقع سياق الثورات العربية المعاصرة التي اندلعت في عام 2011، وتطورت بين مد وجزر في ما بعد.

تعتمد هذه الدراسة منهجية تحليل مضمون الإنتاج الخطابي للكتابات السياسية والفكرية التي تبلورت إبان «الربيع العربي»، التي هدفت إلى تقديم دراسات نقدية لصيرورة الثورات العربية، على مستوى تشخيص الفاعلين والمشروعات الثورية لتغيير النظام السياسي وتحليلها. وهي كتابات رصينة صدر معظمها عن مراكز بحوث عربية، وعن مفكرين عرب معروفين بالمساهمة الفاعلة في إرساء الفكر النهضوي العربي.

عالجت هذه الدراسات، بأشكال مختلفة وبمنظورات متباينة، جدلية العلاقة بين العنف والسياسة في سياق الثورات العربية المعاصرة. لذا، يقوم هذا البحث بدراسة تصورات الباحثين والمفكرين لهذه الجدلية، والوقوف على صيرورة «البراكسيس» الثوري في إنتاج العنف، لمواجهة تقنية العنف التي يستخدمها النظام السياسي حتى يحتفظ بالسلطة وممارسة مظاهر «العنف السادي»، ولو جرى تدمير البُنى الأولية للمجتمع برمته. كما يهتم البحث بدراسة منطق إنتاج السياسة في الثورات، ودرجة اقترابها من تصورات إرساء الحكم المدني الديمقراطي التعددي، والقيم الأساسية الناظمة لهذا الحكم.

من الضروري التمييز بين دراسة النظم والعمليات العنفية والسياسية من جهة، ودراسة الفكر السياسي، أو كما يسميه الجابري العقل السياسي العربي، من جهة أخرى، بمعنى تحليل منطق اشتغال الخطاب السياسي العربي المعاصر على حوادث سياسية نوعية لا تزال في طور التشكل، ولم تتخذ بعد معالمها النهائية، وتشخيصه، والوقوف على جملة المفاهيم والتصورات الفكرية التي يستند إليها، والنتائج التي يتوصل إليها.

في هذا الإطار، تنطلق هذه الدراسة من فرضية أساسية، هي أن الأعمال الفكرية البارزة في الخطاب العربي المعاصر (إبان الثورات وما بعدها) تتسم بكونها أحدثت نوعًا من الانفصال عن الكتابات السياسية السابقة على مرحلة الثورات، وذلك بسعيها إلى مراجعة الأيديولوجيات في ضوء تناول الواقع الموضوعي بشكل نقدي، وتعلقها بالحاضر والمستقبل، ومحاولتها التخلص النسبي من معوقات البنى التقليدية التربوية والاجتماعية والفكرية المؤثرة في الفكر.

لا ريب في أن ممارسة السياسة لا تستند إلى فكر السياسة، لاختلاف منطق الممارسة، بتعقيداته، عن منطق الفكر. ثم إن ممارسة السياسة لا تتحدد دائمًا، في نمط إنتاجها، بالواقع السوسيو - اقتصادي، إنما بالنظام الثقافي كذلك. كما أن فكر السياسة يتسم، بحسب الجابري، بمحدّدين أساسين: اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي[23]. وعمومًا، ساد في الفكر السياسي العربي قبل الثورات طرح مفاده غلبة الموروث على الوعي[24]، فيما يؤدي زمن المنعطفات الثورية الكبرى في التاريخ، بلا شك، بالوعي والفكر إلى التحرر النسبي من الموروث والتعاطي الإبداعي معها، ويتيح للمثقف مواجهة قضايا ذات علاقة بالحاضر والمستقبل، وهي قضايا التحرر والنهضة، ومن ثمّ الوعي بحدود الطرح الآنف الذكر.

رابعًا: العنف والسياسة بين التوحش والتحضر

تُعدّ اللغة الواصفة من أهم الأدوات المعتمدة في توصيف مجريات الثورات العربية، وتشخيص حوادثها، علمًا أن مستويات استخدام العنف في السياسة تتفاوت من بلد إلى آخر. ويظهر أن استخدام الاستعارة والتشبيه والتمثيل، في التعبير اللغوي، لا يدل حقيقة على تفاوت بين اللغة وتغيرات الواقع وحوادثه، بل إن اللغة تصبح قاصرة عن توصيف مشهديات العنف وممارساته لدى الأنظمة الحاكمة تجاه شعوبها، لدرجة أصبح فيها العنف مع مضي أعوام على الثورة، عصيًا على التدليل اللغوي. لذلك، يُعتمد الوصف لتصوير العنف في الثورة حادثًا داميًا: «ففي 2 شباط/فبراير واقعة الجمل، حيث اقتحم رجال يمتطون الجمال والخيول ميدان التحرير حاملين السيوف والعصي، وانهالوا بالضرب على المتظاهرين يدعمهم قناصة في أعلى المنازل... أطلقوا رصاصهم على المتظاهرين فقتلوا وجرحوا عدة مئات وأفقدوا نحو ألف من المتظاهرين بصرهم»[25]. وهكذا تبدو حادثة العنف في زمن الثورة المصرية تجسيدًا لتعارض سياسي بين النظام والمجتمع يتخذ محاولة نفي الآخر وتغييبه قصد ثنيه عن مواصلة الكفاح التحرري في أفق تغيير النظام السياسي. وقد جرى العنف السلطوي لمواجهة ثورة مدنية سلمية

---

(23) الجابري، ص 17.

(24) العروي، ص 43 و63.

(25) جلال أمين، **ماذا حدث للثورة المصرية: أسباب ثورة 25 يناير 2011 ودواعي الأمل والقلق وآفاق المستقبل** (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص 182.

أساسًا نتيجة قدرة النظام الحاكم ماديًا ونفسيًا على استخدام هذا القدر اللازم من القسوة[26]. ومن ثمّ «تصبح الدولة ضعيفة إزاء الجميع في الخارج والداخل إلا في قهر المعارضين وإذلال المواطنين»[27]. ولا شك في أن سلمية الثورة وتصاعدها الكفاحي في الإطار السلمي يعجّلان فعلًا بانهيار النظام الحاكم؛ ذلك أن «مفاجأة المقاومة السلمية وليس تخلي الولايات المتحدة هو السبب الحقيقي في انهيار نظام الشاه وانتصار مقاومة الشعب الإيراني السلمية»[28].

يشكّل التقابل بين التوحش والتحضر والتقابل بين الأخلاق وانعدامها، آلية أساسية في تحليل النهوض الجماهيري العربي في بدايات عام 2011، الذي تعرض للعنف الشديد؛ ففي كتاب عبد الإله بلقزيز **ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل**، يجري توصيف عنف الأنظمة بالوحشية، والسلوك الجماهيري بالتحضر والأخلاقية. ويعزى ذلك أساسًا إلى الطابع السلمي للثورات، ولا سيما في مصر وتونس واليمن في المراحل الأولى للثورة؛ فالشباب كان أكثر تحضرًا من الحكام. يقول بلقزيز: «باستثناء ليبيا التي حمل فيها المعارضون للعقيد القذافي السلاح في وجهه، التزمت الحركات الثورية والاحتجاجية العربية نهجًا مدنيًا سلميًا لم تحد عنه حتى حينما جنحت السلطة لاستخدام أقسى أشكال العنف القمعي وأقصاها... فالقوي لا يحتاج إلى استعمال السلاح... والحركات هذه قوية بعدالة مطالبها في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية... وقوية بقاعدتها الاجتماعية العريضة»[29]. على أن قوة الحركات الثورية تكمن أساسًا في عدم الرد العنيف على عنف السلطة، بمعنى «حين تحجم حركة احتجاجية أو ثورة عن استعمال العنف... في وجه عنف السلطة وأجهزتها القمعية، وتتمسك بأسلوبها الديمقراطي السلمي النظيف... وما أغنانا عن القول إن تمسكها بهذا الأسلوب يوفر لها قاعدة مشاركة شعبية أوسع»[30]. وحري بنا أن نشدد على أن

---

(26) المرجع نفسه، ص 182.

(27) المرجع نفسه، ص 259.

(28) عبد الحميد أحمد أبو سليمان، **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي: بين المبدأ والخيار**، قضايا الفكر الإسلامي 17 (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2002)، ص 47.

(29) عبد الإله بلقزيز، **ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل**، تقديم محمد الحبيب طالب (بيروت: منتدى المعارف، 2012)، ص 148.

(30) المرجع نفسه، ص 149.

الإحجام عن العنف يمثّل حسًّا ديمقراطيًا رفيعًا، لأن الذي يمارس العنف للوصول إلى السلطة يسعى إلى البقاء فيها[31].

بناء على ما سبق، تتهاوى السلطة القمعية بعنفها، وتُظهر توحشها وهي تقود الوطن إلى الدمار، أو إلى «الفتنة» من منظور إسلامي[32]، ومن هنا الاعتراض على فاعلية العنف المضاد. لكن يبقى أن مشروعية هذا العنف تظل قائمة ما دام أن عنف السلطة لا يقف عند حد معين، ويستهدف أساسًا اجتثاث المعارضة وإجهاض حلم التغيير.

ينبغي تأكيد أن بلقزيز لا ينطلق من التحليل نفسه عند تعرضه للثورات العربية كلها، فهو يستثني الثورة السورية؛ إذ يخص النظام فيها بنداء التدخل قصد الحد من العنف تجاه الشعب. ولا شك في أنه توقع توقفًا للعنف في بداية الثورة، وهو الزمن الذي كتب فيه كتابه.

إن مفهوم التوحش المستخدم عند بلقزيز لتوصيف عنف الأنظمة، في مقابل تحضر المعارضين، يتميز بحمولته الدلالية الواسعة في الأنثروبولوجيا؛ إذ تفيد الدلالة هنا على معنى الدونية[33]، والتوسل إلى تحقق معناه بوضع المسافة داخل المجال بين قوتين متصارعتين[34]. ومن ثمّ، تظهر فاعلية اللغة في دفع أي اعتقاد بالفرق بين عنف اللغة وعنف الواقع.

خامسًا: عنف السلطة وعنف الثورة

تُعدُّ الثورة السورية منذ انطلاقتها في إطار «الربيع العربي» في عام 2011، من أهم الثورات العربية التي اتسمت بمنعطفاتها العنفية القصوى حتى الآن. وبذلك، أصبح العنف في هذه الثورة قوة اجتماعية قائمة، لا أداة من أجل تحقيق أهداف سياسية معلنة. ويُعزى ذلك أساسًا إلى عاملين أساسيين: طبيعة النظام السياسي،

---

(31) المرجع نفسه، ص 151.

(32) أبو سليمان، ص 51.

(33) Melville J. Herskovits, Les Bases de l’anthropologie culturelle (1950), at: <http://bit.ly/1K0ceTQ>.

(34) Peter Wagner, Liberté et discipline: Les Deux crises de la modernité, Jean-Baptiste Grasset (trad.), Leçons de choses (Paris: Éd. Métailié, 1996), p. 75.

بما هو نظام قمعي وإقصائي مفرط، ووضع سورية الجيوسياسي، وتحالفات النظام مع قوى خارجية تدعمه، ولا ترى بديلًا من تحالفها معه.

يشكّل تاريخ سورية الحديث تكثيفًا لجميع أشكال الصراع على السلطة، التي كان فيها للجيش دور أساس، واعتمد العنف والإقصاء الجسدي آلية بنيوية ثابتة تجاه المعارضين للنظام السياسي ولحزب البعث، من أي اتجاه كانوا، ولا أدل على ذلك من مجزرة حماة في عام 1982. ولذلك، «فالحاضر الدامي هذا هو من نتائج الماضي وعصارته»[35].

قليلة هي الدراسات الأكاديمية التي تعرضت للثورة السورية بالبحث والاستقصاء العلميين، وذلك نتيجة الطابع المعقد للثورة، وصعوبة الوصول إلى الشهادات والوثائق، خصوصًا في الأوضاع السياسية الراهنة، إقليميًا ودوليًا، حيث تولّد العنف، وزادت تدخلات خارجية واسعة لاستثماره من أجل تحقيق أغراض سياسية شتى. إلا أن هناك دراسة أكاديمية جادة اختصت بتحليل اجتماعي تاريخي لسيرورة الثورة السورية، واتسمت بجهد توثيقي بارز، وبشهادات مهمة للفاعلين في هذه الثورة سلّطوا الضوء على مجرياتها، وهي دراسة المفكر العربي عزمي بشارة[36]، التي تتعرض للتحولات السياسية والعسكرية التي عرفتها الثورة السورية منذ انطلاقتها في آذار/مارس 2011 وحتى عام 2013، راصدة العلاقات الاجتماعية والسياسية الفاعلة في تلك الفترة في المجتمع السوري، التي أكسبته خصوصيته الكفاحية في التاريخ العربي الراهن. لكننا نركّز في هذا البحث على مظاهر العنف في الثورة وآليات إنتاجه، والتعقيدات التي اكتنفته في سياق إقليمي معقد.

ثمة أسباب موضوعية دفعت المجتمع السوري إلى الثورة، منها أساسًا التوق إلى الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. وهي الأهداف ذاتها التي حركت الثورات العربية الأخرى، إلا أن ما تتميز به الثورة السورية هو تحوّلها من الطابع السلمي إلى الطابع العنيف المسلح، نتيجة رفض «النظام لأي إصلاح وقابليته لاستخدام العنف غير المحدود ضد الثورة في بلاده وضد الشعب السوري بشكل عام»[37].

---

(35) عبد الله الدهامشة، **سوريا مزرعة الأسد**، ط 2 (بيروت: دار النواعير، 2012)، ص 207.

(36) عزمي بشارة، **سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن، (آذار/مارس 2011 - آذار/مارس 2013)** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(37) المرجع نفسه، ص 23.

يعد مفهوم «القابلية للعنف» من المفاهيم الأساسية التي يوظفها بشارة لتصوير مظاهر العنف وأنماطه التي ابتدعها النظام السياسي في سورية قصد إجهاض الثورة والقضاء على القوى الحية في المجتمع، كأن من طبيعة النظام العسكري هذا استخدام الحدود القصوى من العنف لضمان بقائه في السلطة، ولإدامة مصالحه الرمزية والمادية، ومصالح الفئات المتنفذة المتحالفة معه، التي تجد في احتكار الثروة والسلطة أساس هويتها، فضلًا عمّا يرتبط بهذا الاحتكار من توليد «علاقات زبونية وخدمات متبادلة بدلًا من علاقات مواطنية تقوم على قوانين من جهة، وسياسات اقتصادية وطنية من جهة أخرى»[38]. ومن ثمّ، فسيرورة العنف في المجتمع السوري، التي أذكاها النظام، مرتبطة أساسًا بخصوصية هذا المجتمع «المركّب دينيًا وطائفيًا وإثنيًا، والتي أعاقت تبلور هوية وطنية جامعة تسمح بفصل المجتمع عن النظام والنظام عن الدولة»[39].

ضمن مظاهر العنف التي مارسها النظام السوري، نجد القتل والاعتقال والإعدام والتشريد وتدمير المنازل والمنشآت، خصوصًا عند تحول العنف حربًا فعلية، من خلال اللجوء إلى العنف المسلح منذ عام 2012. ومن ثم، فإن العنف المنهجي المعتمد من النظام، الذي انطلق ضد التظاهرات والاعتصامات التي نُظمت في المدن السورية المختلفة، أدى إلى ما يمكن تسميته «اقتلاع جذور» المجتمع السوري اجتماعيًا وبشريًا، وذلك بتزايد ظاهرة اللاجئين إلى دول الجوار، وما لذلك من انعكاسات بعيدة الأمد للأفراد والجماعات والأجيال على الهوية والقيم والتمازج الثقافي، وعلى العلاقة بالأرض و«الأرضنة».

تتحدد أنماط العنف في العنف القمعي الشرس، والعنف الطائفي، والعنف السياسي المعارض، والعنف الاجتماعي، وعنف العصابات (الشبيحة). ويشير بشارة إلى أن ما يحرّك عنف النظام السياسي هو ما يخفيه، أي انتماؤه الطائفي، وهو شعور أقلية ما «أنها ضحية تاريخية حتى وهي ترتكب الجرائم... لأن الأقلية يجب أن تمارس قدرًا أكبر من العنف لتُخضع الأكثرية»[40]. لذلك، يُعدُّ العنف الطائفي عنفًا هوياتيًا، والنظام السياسي بتكريسه لهذا العنف وإخفائه على مستوى

(38) المرجع نفسه، ص 30.

(39) المرجع نفسه، ص 31.

(40) المرجع نفسه، ص 33.

الخطاب، يساهم في تكريس مجتمع اللادولة، أو بالأحرى مجتمع ما دون الدولة الذي تغيب فيه المواطنة الحرة، وتعلو فيه أواصر الارتباط القبلي والعصبي الأقوامي، وفي ذلك نزوع نحو تفتيت وتجزيء الأمة والدولة.

أصبح يقينًا أن عنف النظام الشمولي ليس اعتباطًا، بل هو عنف طائفي من جهة، وعنف اجتماعي سياسي من جهة أخرى، تولد نتيجة سياسات اقتصادية قهرية أدت إلى تدمير القاعدة الاجتماعية للنظام السياسي، وجعلت عنفه أقرب إلى الإرهاب، إن لم يكن الإرهاب نفسه، باعتبار أن الإرهاب فعل أقلية من دون مشروع سياسي واضح المعالم.

إن تحليل كتاب **سورية: درب الآلام نحو الحرية** لظاهرة العنف، يولّف بين التشخيص والبناء المفاهيمي، خصوصًا لجهة تتبع آليات تزايد العنف المتعدد المظاهر والأشكال من النظام بهدف الردع، يوازيه عنف مضاد من المجتمع، يفيد أن شرعية النظام تهاوت، وهذا ما حدث مع ارتفاع وتيرة الحراك في المدن السورية. وفي هذا الإطار، يحلّل الكتاب ظاهرة العنف الاجتماعي المرافق للعنف السياسي المسلح، وهو العنف الناتج من النزاعات الاجتماعية والجنائية المتزايدة، والمرتبط بالتفكك الاجتماعي للوحدات القاعدية للمجتمع، وبانهيار الدولة وظهور جرائم الثأر والخطف والعصابات[41] وعنف «الشبيحة»، وهي الميليشيات ذات الولاء التام للنظام، والتي تمارس القمع المباشر للأفراد والجماعات خارج القانون، بمعنى أنها «فِرق موت فاشية»[42]، احترفت السرقة والاحتيال والسطو على الممتلكات وبيعها.

إن مظاهر العنف وأنماطه هذه التي تولدت في الثورة السورية نتيجة الصراع الدامي بين النظام والشعب، الذي شهد تعقيدات كبرى بفعل تدخلات إقليمية، دفعت بالمجتمع السوري إلى أن يصبح مجتمعًا لاجئًا، مقتلَع الجذور الاجتماعية والإنسانية والبشرية. ومن ثمّ، أصبح العنف ظاهرة اجتماعية شبه مستقلة، له آلياته ومصادره المادية والبشرية وأدواته الإعلامية وأيقوناته الخاصة في أرض سورية. وتحوّل محرك العنف المسلح من قوى مدنية منفتحة، إلى قوى سياسية شبه مغلقة

(41) المرجع نفسه، ص 369.

(42) المرجع نفسه، ص 267.

(التيارات التكفيرية) تبرر العنف خارج التوافقات المدنية والديمقراطية، وذلك مرتبط بإطالة أمد الثورة.

سادسًا: العنف بين النزوع إلى الفتنة والاتجاه نحو تغيير البنى الاجتماعية

تمثّل السلطة ظاهرة الاحتكار الشرعي لأدوات العنف في مجتمع محدد، وتقوم الشرعية هنا على رضا المحكومين. من هنا «يكمن جوهر السلطة السياسية في علاقة الأمر والطاعة... وعلى عنصري السيطرة والفاعلية»[43]. ولا تكون العلاقة السلطوية فاعلة ومؤثرة في المجتمع إلا إذا كان هذا المجتمع مبنيًا على قواعد النظام الديمقراطي الذي يحفظ الحريات ويحترم حق ممارسة السياسة، بينما معظم الأنظمة العربية أجهض فعل السياسة كفعل إنساني وتاريخي، فتولد العنف بين المجتمع والنظام بهدف إزالة الأخير لإرساء دولة تكرس الحرية التي تمثل أساس الثورة. على أن العنف لن يكون مجديًا إذا لم يتبعه التغيير السياسي المفضي إلى التحرير بأقل الخسائر الممكنة.

تبلور تصور فكري ينظر إلى العنف السياسي المسلح الذي توسلته الثورات باعتبار أنه ربما يكون فتنة تجنح بالبلد إلى الفوضى[44] والحرب الأهلية، ولا سيما بفعل استغلال القوى الخارجية، خصوصًا الاستعمار والإمبريالية، فرصة الصراع الداخلي لدعم طرف على حساب طرف آخر، أو العمل على إسقاط أنظمة سياسية، بما يقود إلى التحكم والهيمنة. لذلك، تعظم الحاجة إلى تنمية الحياة السياسية الداخلية في مواجهة الاستبداد، والمحافظة على السيادة الوطنية بالاشتباك عند الضرورة مع القوى الـ «نيو- إمبريالية»[45].

---

(43) حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **في القوة والسلطة والنفوذ: دراسة في علم الاجتماع السياسي**، سلسلة كتب علم الاجتماع 60 (الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2007)، ص 80.

(44) إبتسام الكتبي وآخرون، **إلى أين يذهب العرب؟: رؤية 30 مفكرًا في مستقبل الثورات العربية**، فكرة وتقديم سليمان عبد المنعم، مراجعة وتدقيق حسن جواد قبيسي ورفيف رضا صيداوي، معارف (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمان: دار فارس، 2012)، ص 32.

(45) محمود حيدر (محرر ومقدم)، **ثورات قلقة: مقاربات سوسيو - استراتيجية للحراك العربي**، سلسلة الدراسات الحضارية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012)، ص 13.

إذا كان العنف المسلح الذي تقوم به حركة معارضة يحتاج إلى فكر وأيديولوجيا واضحي المعالم والأهداف، وإلى ممارسة سياسية لا تعصف بالضرورتين المشار إليهما، فإن واقع الحال يوحي بالاستغراق في الفوضى والعنف، أو المصادرة والاحتواء. ومن ثمّ، فإن ممارسة العنف المفضي إلى الفتنة (تمازج عقل الفتنة وعقل الثورة) تتناقض مع زمان «الأمان الفردي والاستقرار المجتمعي»[46]. إن هذا الطرح يرصد العنف بوصفه متدفقًا من الخارج، فيحصل بتحالف دولي يعمل لغير مصلحة الشعوب العربية، ويدفع في اتجاه إذكاء «خطر التمزق القبلي أو الطائفي أو الإثني، وهو خطر الحرب الأهلية»[47].

في مقابل هذا الطرح الذي يربط العنف السياسي بالفتنة وخطر الفوضى، ثمة طرح مخالف يعقّد الاتصال بين العنف وضرورة الحرية. وينطلق هاشم صالح، صاحب هذه الأطروحة، من فلسفة التاريخ لهيغل في تفسير مجريات الثورات العربية، معترضًا على ما يسميه «الربيع الأصولي» في مصر وتونس وليبيا. وهو من منظور جدلي، يراهن على أن السيطرة الإخوانية على السلطة تعد المقدمة الموضوعية لخوض معركة تصفية الحسابات التاريخية مع الذات في أفق التاريخ، وهو تجاوز الماضوية نحو الحرية.

تعد مواجهة العقل التراثي الماضوي والحاملين له من جهة، والاستبداد من جهة أخرى، الأرضية المنتجة للعنف الذي لا غنى عنه من أجل بلوغ الحرية والتحرر: إنه التاريخ التقدمي للعقل ولمساره الطبيعي نحو غايته؛ إذ «لا شيء عظيم يحصل في التاريخ من دون صراعات البشر وأهوائهم العنيفة الهائجة. العقل يتوصل إلى مبتغاه عن طريق اللاعقل، البشر المنخرطون في الصراعات يعتقدون أنهم يتابعون أهدافهم الخاصة ... ولكنهم في الحقيقة يحققون أهداف العقل على غير وعي منهم»[48]. هنا يفسر صالح مسارات الثورات العربية من منظور التطور الجدلي، بمعنى ضرورة «المرور من مرحلة الصراعات الطائفية والعرقية والمذهبية لكي نتخلص منها... للتخلص من نار الأصولية والدكتاتورية»[49]. وهو

(46) المرجع نفسه، ص 36.

(47) المرجع نفسه، ص 88.

(48) صالح، ص 52.

(49) المرجع نفسه، ص 208 و245.

هنا لا يسائل أدوات التفكير ومفاهيمه، ولا سيما الطابع التجريدي للفكر السياسي، عند استعمال المنهج الجدلي في السياق الثوري العربي، والمماهاة بين تاريخ المسيحية في الغرب وتاريخ الإسلام، ثم التعاطي الاختزالي مع مسألة العودة الحالية للتراث والتدين في العالم العربي، واستخدام الدين أيديولوجيا ونمط حياة، وعدم التعمق في المنطق التاريخي والاجتماعي والثقافي لهذه العودة.

سابعًا: عنف اللغة والإعلام

يتخذ العنف أشكالًا مختلفة وأنماطًا متباينة، منها ما هو مادي يستهدف إقصاء الآخر ونفيه من الوجود والحياة، ومنها ما هو إذلال وتعذيب، وإلحاق الأذى بالغير، كالاعتقال والتشريد والحصار، ومنها ما يرتبط بالعنف الرمزي الذي يتحقق باستخدام القانون أو اللغة، أو الإعلام كمؤسسة عمل يومي لتأطير أذهان الأفراد والجماعات وقولبتها. لذلك، يُستخدم الإعلام، في مستوياته اللغوية والأيقونية والتقنية، بهدف استمالة الجماهير وتعبئتها قصد المساهمة في الثورة والتغيير، أو بالعمل على منع التحاق أناس بالثورة وتضليلهم وتشويه مسعاهم، بل والمساهمة «في تقويض أسس الأخلاق في المجتمع، حيث بدأ الإعلام بنشر منظومات قيم تتدفق أحيانًا من قناعات النخبة الانتهازية»[50]. من هنا تبدو خطورة الفعل الإعلامي، أكان من خلال صحيفة أم من خلال قناة إعلامية؛ ذلك أن في إمكانه إذكاء العنف وتقويته بسبب طريقة الإعلام في نشر الخبر، وتضخيمه وتهويله، خصوصًا في زمن الثورات. و«تطور الحركة الديمقراطية المصرية يتطلب مواجهة الممارسات الصحفية والإعلامية التي تحرك وتثير العنف ذي السند التأويلي الوضعي أو الذي يمارَس ضد المرأة والطفل أو المسيحيين، أو على أساس المذهب داخل الديانة نفسها»[51].

إن الطفرة الإعلامية والتقانية الراهنة كسرت احتكار الدولة للمجال الإعلامي، بظهور الصحافة الإلكترونية مثلًا. وهذا أمر إيجابي يعزز الحريات

(50) آية نصار وآخرون، **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 32.

(51) نبيل عبد الفتاح، **النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية: سياسات التحول في مصر** (القاهرة: دار العين للنشر، 2013)، ص 250.

الإعلامية، خصوصًا في مجتمع يشجع على التعددية السياسية والفكرية. لكنه، في المقابل، يتيح لجماعات معينة استغلال الإمكانات الجديدة للإعلام قصد الابتعاد عن المهنية والاحتراف الإعلامي. لذلك، يعمد عدد من القنوات الفضائية إلى إشاعة «ثقافة السجال الديني والسياسي والطائفي من خلال ممارسات تتسم بالعنف اللفظي... واللجوء إلى النزعة الإثارية»[52]، وكذلك عنف الصور. من هنا تكمن أهمية الدعوة إلى تمكين الإعلام من القيام بدوره التوعوي والإخباري من دون تحيز أو توجه تحريضي، ومعالجة العنف في إطار شروط إنتاجه وديمومته، الذي تمتد جذوره البنائية إلى النظام الاجتماعي، إضافة إلى محفزاته التي تعود إلى التنشئة الاجتماعية.

خاتمة

سعينا في هذه الدراسة إلى تحليل بعض الإنتاجات الفكرية التي تبلورت في سياق الثورات العربية المعاصرة ورصدها، محاولين استقصاء تصوراتها للعلاقة بين العنف والسياسة. وتوصلنا إلى تعددية في التصورات، وسعي إلى تجريب مقاربات مرجعية بهدف إجراء تحليل ملموس للواقع، كما تنص على ذلك الأدبيات الماركسية. واتضح أن العنف السياسي يعد جزءًا من عنف اجتماعي عام، وهو متجذر في الدين والثقافة. كما أنه تجسيد للصراع الاجتماعي بين قوى المجتمع المتصارعة على حيازة السلطة، الذي ينشأ بسبب الظلم والاستبداد الذي عانته الشعوب العربية منذ فترات الاستقلال السياسي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

إضافة إلى ذلك، جرى تسليط الضوء على الاجتهادات الفكرية في ما يتعلق بفرضية التلازم أو عدمه بين العنف والسياسة، بمعنى هل العنف سابق على السياسة، أم هو أسٌّ لها؟ وراوحت الإجابة بين الطرح الأول وقائل بالطرح الثاني. وتبين أن الحداثة أفرزت النظام الديمقراطي الذي استطاعت البشرية من خلاله احتواء العنف بالوسائط الديمقراطية، والتقدم بالمكتسبات الحضارية نحو إسعاد الإنسان وتأمين حياته. وعمومًا، يتضح أن أهم الأفكار في هذا البحث تتعلق بما يلي:

---

(52) المرجع نفسه، ص 245 و247.

- يعد التقابل بين التوحش (الأنظمة القمعية) والتحضر (سلمية المعارضين)، وبين الأخلاق وانعدامها، آلية أساسية في البناء المفاهيمي لتحليل النهوض الجماهيري السلمي.

- مفهوم قابلية النظام السوري للعنف والقمع، واستعداده الثابت لاجتثاث المعارضة بتسليط أشكال كثيرة من العنف المادي والسياسي والرمزي وأنماطه، على فئات المجتمع، قصد ثنيها عن الاستمرار في الثورة وإجهاض حلم التغيير.

- من مظاهر العنف السلطوي في سورية نجد الاعتقال والقتل والإعدام والتشريد. ومن أنماطه العنف القمعي والعنف الطائفي والعنف الاجتماعي والعنف الثوري وعنف «الشبيحة».

- ثمة تصور نظري ينظر إلى العنف السياسي المسلح في الثورات على أنه فتنة، يجنح بالبلد إلى الفوضى، ولا سيما عندما يتدخل الاستعمار قصد إذكاء التباينات الطائفية والمذهبية والإثنية.

- يعتمد طرح فكري مخالف للطرح السابق على أن العنف هو طريق الحرية؛ فمن دون العنف لا يمكن تجاوز المعوقات التي تمنع التحرر، خصوصًا الاستبداد والقوى الماضوية التي لا تعتمد على الحاضر والمستقبل لبناء التقدم.

- يعد الإعلام أداة أساسية في إذكاء العنف والتحريض عليه، خصوصًا في زمن العولمة الذي أفضى إلى تعددية إعلامية كبيرة، الأمر الذي يوجب ضرورة إعداد خطة متماسكة قصد فرض مهنية الإعلام، كي يؤدي دورًا فاعلًا في الحدّ من العنف، لا تأجيجه، في بلدان الثورات العربية.

المراجع

1- العربية

كتب

إبراهيم، حسنين توفيق. **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**. سلسلة أطروحات الدكتوراه (17). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون.** ط 4. بيروت: دار القلم، 1981.

أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي: بين المبدأ والخيار.** قضايا الفكر الإسلامي 17. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2002.

أرندت، حنة. **في الثورة.** ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

______. **في العنف.** ترجمة إبراهيم العريس. الفكر العربي الحديث. لندن: دار الساقي، 1992.

أمين، جلال. **ماذا حدث للثورة المصرية: أسباب ثورة 25 يناير 2011 ودواعي الأمل والقلق وآفاق المستقبل.** القاهرة: دار الشروق، 2012.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث في تغير الأحوال والعلاقات.** ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

بشارة، عزمي. **في الثورة والقابلية للثورة.** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

______. **سورية: درب الآلام نحو الحرية: محاولة في التاريخ الراهن، (آذار/مارس 2011 - آذار/مارس 2013).** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بلقزيز، عبد الإله. **ثورات وخيبات في التغيير الذي لم يكتمل.** تقديم محمد الحبيب طالب. بيروت: منتدى المعارف، 2012.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته.** ط 4. نقد العقل العربي 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

جيرار، رينيه. **العنف والمقدس**. ترجمة سميرة ريشا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

حيدر، محمود (محرر ومقدم). **ثورات قلقة: مقاربات سوسيو - استراتيجية للحراك العربي.** سلسلة الدراسات الحضارية. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012.

الدهامشة، عبد الله. **سوريا مزرعة الأسد.** ط 2. بيروت: دار النواعير، 2012.

رشوان، حسين عبد الحميد أحمد. **في القوة والسلطة والنفوذ: دراسة في علم الاجتماع السياسي**. سلسلة كتب علم الاجتماع 60. الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 2007.

صالح، هاشم. **الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ**. بيروت: دار الساقي، 2013.

عبد الفتاح، نبيل. **النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية: سياسات التحول في مصر.** القاهرة: دار العين للنشر، 2013.

العروي، عبد الله. **من ديوان السياسة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.

الكتبي، إبتسام وآخرون. **إلى أين يذهب العرب؟: رؤية 30 مفكرًا في مستقبل الثورات العربية.** فكرة وتقديم سليمان عبد المنعم، مراجعة وتدقيق حسن جواد قبيسي ورفيف رضا صيداوي. معارف. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمان: دار فارس، 2012.

نصار، آية وآخرون. **الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

ويتمر، باربرا. **الأنماط الثقافية للعنف**. ترجمة ممدوح يوسف عمران. عالم المعرفة 337. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.

2- الأجنبية

Books

Engels, Friedrich. Le Rôle de la violence dans l'histoire. Émile Bottigelli (trad.). Classique du Marxisme. Paris: Les Éditions sociales, 1969.

Herskovits, Melville J. Les Bases de l'anthropologie culturelle. 1950. at: <http://bit.ly/1K0ceTQ>.

Sorel, Georges. Réflexions sur la violence. 1908. at: <http://bit.ly/1mfLVNC>.

Wagner, Peter. Liberté et discipline: Les Deux crises de la modernité. Jean-Baptiste Grasset (trad.). Leçons de choses. Paris: Éd. Métailié, 1996.

Periodicals

Braud, Philippe. «La Violence politique: Repères et problèmes.» Cultures et conflits. nos. 9-10 (Printemps-Été 1993).

Wieviorka, Michel. «Le Nouveau paradigme de la violence (partie 1).» Cultures et conflits. nos. 29-30 (Autumne-hiver 1998).

الفصل السادس

العنف والسياسة في مجتمعات دول المغرب العربي دراسة تحليلية

محمد العابدة

من المعروف أن ظاهرة العنف ليست ظاهرة حديثة، بل هي قديمة ارتبطت في نشوئها بظهور الإنسان، أي إن العنف قديم قدم الإنسانية، فهو ظاهرة كونية لا موطن له ولا جنسية، ولا يقتصر على مجتمع دون آخر، حيث لا يخلو منه أي تجمع بشري، وإن اختلفت مسبباته ومستوياته وأشكاله من بلد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى.

يُعدُّ العنف، الذي تعددت ألوانه على امتداد القرون الماضية وفي القارات المختلفة (الأوروبية، والأفريقية، والأميركية ...إلخ) والحضارات (الغربية، والعربية الإسلامية)، نتيجة طبيعية للتحولات التي شهدتها البشرية منذ أواخر القرن السابع عشر، وذلك بفعل الثورة العلمية والتقنية والاقتصادية التي كان لها تأثير حاسم، ولامست العلاقات بين الدول بصورها كلها، السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ إذ عمّق التقدم التقاني في الوقت نفسه الفروق والتناقضات بين الدول، كما أدخل مصادر توتر جديدة وعوامل إضافية للسيطرة (تاريخ أوروبا الاستعماري الماضي والحاضر دليل قاطع على هذه التغيرات). كما أن تلك الثورة العلمية لامست العلاقات بين الأفراد في المجتمع الواحد، أي بين القوى المتحكمة في القرار الاقتصادي وفي وسائل الإنتاج (السلطة السياسية والاقتصادية) والفئة المتحكم بها (اليد العاملة).

في الواقع، إن تغير الوظائف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للأفراد والمجتمعات، وإعادة إنتاج القيم الثقافية والسياسية والاجتماعية، وحتى الاقتصادية منها، أديا إلى ظهور عنف متعدد الأهداف والأنواع والأساليب، حيث تنوعت أسبابه ومظاهره واتسع مداه. بمعنى أننا أصبحنا أمام ظاهرة عنف مركّب، بمختلف بتجلياتها السياسية والاقتصادية والمجتمعية والتربوية والنفسية والسلوكية والقيمية والثقافية.

عرفت المجتمعات العربية، كما المجتمعات الغربية، ولا تزال، ظاهرة العنف بشتى أنواعه، بل إنها أصبحت تندرج ضمن المراتب العشر الأُول عالميًا من حيث التعرض لمخاطر العنف والعنف السياسي.

إذا كانت ظاهرة العنف وأشكالها وأنواعها في المجتمعات العربية، ولا سيما في مرحلة الدولة «ما بعد الاستعمارية» وإلى حدود تسعينيات القرن الماضي، بسيطة ومضبوطة، حيث كانت تمارسها داخل هذه الدول الأنظمةُ والقوى المعارضة لها بأساليب متباينة، فسُمّيت في بعض الحالات «سنوات الرصاص» (الحالة المغربية)، وفي حالات أخرى «عشرية الدم» (الحالة الجزائرية)، حيث دُمرت قرى وتشكلت ميليشيات سرية وانتُهكت حرمات وارتفعت نسبة الإعدامات غير القانونية الجماعية منها والفردية، فإنها أصبحت اليوم ظاهرة غير منظمة، وغير مضبوطة، وتعدت الأنواع والأشكال البسيطة اللفظية أو النفسية أو السلوكية للعنف إلى مستوى الجرائم والإبادة الجماعية والتهجير القسري (الحالة الليبية)، أي انتقلت من ظاهرة عنف بسيطة إلى ظاهرة عنف مركّبة.

تدفعنا هذه الوضعية التشخيصية إلى بناء فرضية بشأن العلاقة أو التفاعل أو التداخل بين الكلمات المفتاحية: عنف، وسياسة، ومجتمعات دول المغرب العربي. أو بمعنى آخر بشأن العلاقة بين التغيرات الاجتماعية والعنف الاجتماعي والسياسي في هذه المجتمعات تأثيرًا وتأثّرًا، في مرحلة تعرف فيها أغلبية الدول العربية أنماطًا من التحولات الاجتماعية، يمكن أن تساهم، بطريقة أو بأخرى، إمّا في تدعيم العنف المجتمعي والسياسي وتشكّله، في حالة عدم استيعاب القوى المجتمعية والسياسية في بلد ما عمليات التغير الاجتماعي الجارية (الحالة الليبية)، وإمّا في تقليص الشروط المغذية للعنف، في حالة استيعاب أهداف

التغير الاجتماعي، واتفاق جميع القوى الوطنية على إعادة إنتاج قيم مجتمعية، بما يساهم، لا محالة في تحقيق شروط التنمية السياسية والاقتصادية (الحالة التونسية).

تتضح جدوى هذه الفرضية بسبب الموضوعات والإشكالات العالقة التي تشغل بال المثقفين والأكاديميين المغاربيين، وفي مقدّمها إصلاح مجتمعات دول المغرب العربي وتنميتها ودمقرطتها، خصوصًا أن هناك بطئًا في تطور أغلبية هذه الدول التي ولدت ولادة قيصرية بسبب حصولها على استقلال غير مكتمل، وكذا تراجع أغلبيتها في سلَّم التنمية العالمي، حيث أصبحت إشكالياتها تطرح على مستوى البقاء فحسب. ويحيلنا هذا إلى الظاهرة الاستثنائية التي يعيشها جل مجتمعاتنا العربية المعاصرة، ظاهرة الثورات العربية.

إن المتتبع لطبيعة الاحتجاجات والحوادث بدءًا من تونس ومصر مرورًا بليبيا، والبحرين واليمن وسورية ...إلخ، يلاحظ توافر عنصر المفاجأة في هذه التطورات، بسبب عدم استشراف وقوعها، ولسرعة تدفقها، وصعوبة استيعاب كنهها، ومن المتسبب في انطلاقتها، ولماذا اقتصارها على المنطقة العربية، وأساليب هذه الاحتجاجات، وزمانها ومكانها، ومن الفاعل الحقيقي لهذه الثورات، وهل هي شعبية خالصة، هل هناك علاقة بين الاحتجاجات والأزمة الاقتصادية العالمية، وهل يؤكد الواقع المجتمعي العربي المتغير بسرعة فائقة وخرافية، أننا أمام عهد جديد في المنطقة، وهل هو زمن الديمقراطية في الأفق السياسي العربي، أم أننا أمام مجرد اندلاع عنف مركّب بمختلف ألوانه وأشكاله.

تتمحور الإشكالية الرئيسة لهذا البحث في تحديد العلاقة بين التغيرات الاجتماعية والعنف الاجتماعي والسياسي في مجتمعات دول المغرب العربي.

سيدفعنا تحليل هذه الإشكالية إلى محاولة ضبط العلاقة بين العنف والسياسة في هذه المجتمعات، وذلك لن يكون إلا من خلال الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المتفرعة من هذه الإشكالية، التي يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- تحديد مدلول العنف، وتبيان مدى تأثير الإخفاقات في تحقيق تنمية سياسية واقتصادية واجتماعية في تشكيل ظاهرة العنف المجتمعي والسياسي في دول المغرب العربي.

- علاقة النظم القمعية في دول المغرب العربي باندلاع العنف المركّب، ومدى شرعية احتكارها أحقية ممارسة العنف.

- دور إعادة بناء مفهوم المواطنة ومأسسته في مناهضة العنف ومواجهته في دول المغرب العربي.

ذلك كله سيساهم، لا محالة، في تحديد العلاقة الجدلية بين العنف والسياسة في هذه المجتمعات، موضوع الدراسة.

يتطلب التطرق إلى هذا الموضوع وتحليله الاستعانة بالمنهجين البنيوي والتاريخي، كما أن العلاقة التداخلية بين ظاهرة العنف والسياسة تستلزم منا الأخذ في الحسبان نظرية الثابت والمتحول، وذلك لمعرفة ما الثابت وما المتحول في هذه العلاقة، وما طبيعة هذا التفاعل: هل هي علاقة رياضية تسري مسبباتها ونتائجها على جميع المجتمعات موضوع الدراسة، أم أنها تختلف من مجتمع إلى آخر؟

ولأننا سنحاول دراسة هذا الموضوع وفق المنهجين المشار إليهما أعلاه، فإن العيّنة الزمكانية موضوع الدراسة ستشمل، من جهة، مجتمعات دول المغرب العربي، وباقي المجتمعات العربية الأخرى كلما اقتضت الدراسة ذلك، ومن جهة ثانية، الفترة الزمنية الممتدة بين أعوام الاستقلال إلى عام 2015.

أولًا: العنف والعنف السياسي: الدلالات والمفهوم

لا يمكن الفصل كلية بين العنف والسياسة في واقع مجتمعات دول المغرب العربي. لذا، سنحاول ابتداءً تقديم جوانب من المرجعية النظرية المؤطرة لمفهوم العنف ولدلالات العنف السياسي. كما سنتوقف أمام جل المساهمات النظرية التي ساهمت في تحديد مفهومي العنف والعنف السياسي.

1- مفهوم العنف

أ- العنف في اللغة

عَنُفَ عُنْفًا وعَنَافَةً: اشْتَدَّ، قَوِيَ؛ عنف به أو عليه: لَمْ يَرْفُقْ بِهِ، قَسَا عَلَيْهِ؛ عَنفَ تَعْنِيفًا: لاَمَ بِشِدَّةٍ، وَبَّخَ أَنبَ، عَزَّرَ؛ عَنفَ: قَسَا عَلَيْهِ، لَمْ يَرْفُقْ بِهِ؛ عُنْفٌ: الشِّدَّةُ

والقَسَاوَةُ، ضِدَّ الرِّفْقِ؛ عَنْفٌ: عُنْفٌ (وَأَخَذُوا يَخْرُجُونَ عَنْفًا عَنْفًا) أَوَّلًا فَأَولًا[1]؛ اعتنف الأمر: أخذه بعنف؛ التعنيف: التعبير واللوم... والتوبيخ والتقريع[2]؛ العُنْفُ والعَنْفُ والعِنْفُ: ضِدَّ الرِّفْقِ والشِّدَّةِ والقَسَاوَةِ[3].

يعرّف القاموس الفرنسي العنف بأنه كل تصرف قوي وعمدي. وكلمة عنف (violence) الفرنسية مستعارة من الكلمة اللاتينية التي تشير إلى القوة؛ فأصل اشتقاق مصطلح العنف والقوة واحد، وإذا كان مفهوم القوة (force) أكثر اتساعًا وشمولية من العنف، فإن الأخير يعني من الناحية اللغوية الإكراه المادي الواقع على شخص لإجباره على تصرف أو سلوك أو التزام معين[4].

أما في القاموس الإنكليزي، فإن الأساس اللاتيني لكلمة violence هو violenta، أي: الاستعمال غير المشروع للقوة المادية بأساليب عدة، كإلحاق الأذى بالناس والإضرار بالممتلكات، ويشمل كذلك معاني الاغتصاب والعقاب والتدخل في خصوصية الأفراد[5].

ب- العنف في الاصطلاح

تنوعت تعريفات العنف، وذلك بحسب المعرِّف والموضوع والهدف من التعريف ومجاله، ونتطرق إلى أهمها في الآتي:

- **العنف بحسب الفقهاء** هو معالجة الأمور بالغلظة والشدة[6].

---

(1) يوسف محمد رضا، **معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة: معجم ألفبائي موسع يحتوي على أكثر من مائة ألف مدخل وآلاف الأمثلة والشروحات والاستشهادات الموثقة: تزينه 32 لوحة زخرفية عن الفن العربي والإسلامي** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 2006)، ص 1138.

(2) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ج 10، ط 3 (بيروت: دار صادر، 2004)، ص 303.

(3) **المنجد في اللغة والإعلام**، ط 38 منقحة ومزيد عليها (بيروت: دار المشرق، 2000)، ص 533.

(4) سهيل إدريس، **المنهل: قاموس فرنسي - عربي**، ط 40 (بيروت: دار الآداب، 2009)، ص 1270.

(5) منير البعلبكي ورمزي منير البعلبكي، **المورد الحديث: قاموس إنكليزي - عربي حديث** (بيروت: دار العلم للملايين، 2008)، ص 1313.

(6) محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ط 2 (بيروت: دار النفائس، 1988)، ص 328.

- **العنف بحسب التعريف الفني والعلمي هو** استعمال القوة استعمالًا غير مشروع أو غير مطابق للقوانين والأنظمة المعمول بها[7].

- **العنف بحسب أحمد زكي بدوي** هو استخدام الضغط أو القسوة استخدامًا غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير في إرادة شخص ما[8].

- **العنف بحسب حسنين توفيق إبراهيم** هو ظاهرة مركّبة لها جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية.

- **العنف بحسب مصطفى حجازي** هو لغة التخاطب الأخيرة الممكنة مع الواقع ومع الأغيار، حيث يشعر الإنسان بالعجز وعدم القدرة عن إيصال أفكاره أو صوته بوسائل الحوار العادي، وحين تترسخ القناعة لديه بالفشل في إقناعهم بالاعتراف بكيانه وقيمته.

- **العنف بحسب عالم الاجتماع الأميركي هارولد نييبرغ** (H. Nieburg) هو فعل التدمير والتخريب وإلحاق الأذى والأضرار بأشخاص أو ممتلكات أو أهداف مختارة.

- **العنف بحسب غريهام** (H. Greham) هو سلوك يسعى إلى إيقاع أذى جسدي بالأشخاص، أو أضرار بالممتلكات، أو خسائر بالأموال.

هناك من يرون أن العنف ينشأ كلما لجأ شخص أو مجموعة بشرية إلى وسائل ضغط بهدف إرغام الآخرين على اتخاذ مواقف لا يريدونها. كما أنه سلوك خارجي مدمر مدفوع بتفريغ شحنة عدوانية - العنف - يهدف من خلالها إلى تحقيق مخرجات نفسية آنية بوساطة أعمال تؤدي إلى تحرير العنف من ضغوط داخلية[9].

ج- التعريف السيكولوجي للعنف

العنف هو تصرف أو سلوك علني وظاهر يبتغي إلحاق الأضرار بالناس

---

(7) آدم قبي، «رؤية نظرية حول العنف السياسي»، في: **مجلة الباحث**، ج 1 (الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، 2002)، ص 102.

(8) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: إنجليزي - فرنسي - عربي** (بيروت: مكتبة لبنان، 1982)، ص 8.

(9) Philippe Braud, «La Violence politique: Repères et problèmes,» Cultures et conflits, nos. 9-10 (Printemps-Été 1993), p. 28.

أو الممتلكات، والمقصود بكلمة علني أو ظاهر هو أن العدوان كي يكون عنفًا يستلزم أن يتوافر له عنصر الظهور؛ فهناك، بحسب علماء النفس، أنواع عدة من مظاهر العدوان تتميز بصفتي السرية والخفاء كأنواع الأمراض النفسية، وصور العنف البالغة الشدة هي التي تكون في أحلام النوم أو اليقظة.

إن ظاهرة العنف - بحسب هذا التعريف - كامنة في الكيان الذاتي الداخلي للإنسان، ولا علاقة لها بالأحوال أو الأوضاع الخارجية المحيطة بالفرد. ومن ثمّ، فإن إشكالية العنف إشكالية نفسية، لأن الحالة النفسية للفرد هي أساس أعماله كلها.

د- التعريف السوسيولوجي للعنف

يرتكز العنف على وضعية المجتمعات وطبيعة العلاقة بين أنساقها ونظمها؛ إذ إن كل مجتمع يمارس العنف بشتى ألوانه يطالب الشخص بالإذعان لمعاييره وقوانينه. وإذا خرجت ظاهرة العنف عن إطارها المتعلق بالنسق الاجتماعي والسياسي والديني والثقافي، فإنها ستفرغ من محتواها. والتعريف الذي يمكن أن يتخذه العنف، من منطلق سوسيولوجي، يقتضي أن يكون في إطار ثقافة معيّنة وزمان محدد ومكان حضاري معيَّن. وإذا أهملت هذه العناصر، فسيكون الحديث عن هذه الظاهرة حديثًا مجردًا.

تطبيقًا لهذا التعريف، فإن الجماعات البشرية التي تنخرط في العنف هي تلك الفئات التي تعيش على هامش الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والتي تخضع في الآن نفسه بصفة كليّة لآليات النظام. كما أنها تلك الشرائح التي سوف تتمكن من امتلاك قدرات (لوجيستية، وبشرية، ومالية) للتحدي والمواجهة. إن ممارسة العنف - بحسب هذا الاتجاه - هي ممارسة اجتماعية جماهيرية في الأساس، فالعنف يمارسه الناس بكل تلقائية. إذًا، يُعدُّ العنف مؤشرًا مهمًا على وضعية عدم الاستقرار الاجتماعي التي تتسبب في عدم رضا جماعات في مجتمع معيّن تسعى إلى إلغاء أسباب المعاناة والتوتر[10].

---

(10) لمزيد من التوسع، يُنظر: خليل أحمد خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع** (بيروت: دار الحداثة، 1984)؛ قيس هادي أحمد، **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980).

2- مفهوم العنف السياسي

يُعدُّ العنف السياسي ذلك المرتبط بالحصول على السلطة أو الاحتفاظ بها، وآلية للتعبير عن الرأي أو الموقف السياسي، أو بهدف الحصول على الشرعية، أو النظر إليه كونه أداة للانتصار السياسي على الخصوم أو المعارضين. وعلى الرغم من تعدد التعاريف، فإن هناك شبه إجماع بين أغلبية المهتمين بظاهرة العنف السياسي على أن العنف يصبح سياسيًا، عندما تكون دوافعه وأهدافه سياسية، على الرغم من التباين الموجود في تحديد نوعية هذه الأهداف وطبيعتها وخصائص القوى المرتبطة بها. ومن ثم، عُرّف العنف السياسي بأنه «استخدام القوة أو التهديد باستخدامها لإلحاق الأذى والضرر بالآخرين لتحقيق أهداف سياسية»[11]. كما أنه نوع من أنواع العنف الداخلي الذي يحوط بالسلطة ويتميز بالإعلانية والجماعية والرمزية[12]، أو هو الذي يوظف بهدف إنشاء وضع سياسي معيّن، أو الحصول على مكاسب سياسية كتغيير حكم قائم أو الانقلاب عليه.

بهذا المعنى، يشير العنف السياسي إلى مصدرين رئيسين للعنف؛ فهناك عنف مصدره السلطة، وآخر مصدره الجماعات التي تعارض السلطة.

بناء على ما ذكر، يمكن تعريف العنف السياسي بأنه استعمال الوسائل الممكنة، منها القوة أو التهديد باللجوء إليها، لتحقيق أهداف محددة سلفًا، وفق مخطط أيديولوجي مفاهيمي من القائمين على السلطة أو المناهضين لها. وتتمة لتحديد مفهوم العنف السياسي، سنسعى إلى رفع الخلط القائم بينه وباقي المفاهيم المشابهة:

أ- العنف السياسي والصراع السياسي

إن الصراع بصفة عامة هو منازلة طرف لآخر واستعمال التقنيات (المادية والمعنوية) التي تحقق الانتصار، كما أنه يهدف إلى تحقيق التفوق على الآخرين، وإخضاعهم للسيطرة والتحكم والتوجيه. ولا يكون الصراع إلا بغاية تحقيق أهداف

---

(11) حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه (17) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 48.

(12) المرجع نفسه.

معيّنة، كالتمكن من القوة التأثيرية في الحياة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. وتتنوع أسباب الصراع، فهي إمّا أسباب حقيقية خفية لا تُعلَن، وإمّا أسباب علنية يتعلل بها لنشوب الصراع، وفي كثير من الحالات تُستعمل الأسباب العلنية للتستر خلفها[13]. وإذا كان الصراع هو إظهار القوة بصورها كلها لكسب نزالاته وتدبير جولاته، فإن الصراع السياسي ينتج من جوهر السياسة نفسها، إذ ليس هناك سلطة سياسية لا تتضمّن صورًا وصيغًا من الصراع. من هنا، يمكن القول إن النظام السياسي المتوازن هو ذلك القادر على ضبط الصراع بين الفاعلين، وملاءمة نسقه وبنيته بما ينسجم وتطور هذه القوى.

بناء عليه، يمكن التمييز بين مفهومي الصراع والعنف، فمفهوم الصراع أشمل من مفهوم العنف، حيث تتعدد أنواع الصراع ووسائله، ويُعدُّ العنف إحدى هذه الوسائل في تدبير الصراع[14].

ب- العنف السياسي والإرهاب السياسي

هناك علاقة وثيقة بين العنف والإرهاب، حيث إن الإرهاب هو «استخدام متعمد للعنف أو للتهديد باستعمال العنف من جانب بعض الدول أو من جماعات تشجعها وتساندها دول معينة لتحقيق أهداف استراتيجية وسياسية، وذلك من خلال أفعال خارجة عن القانون، تستهدف خلق حالة من الذعر الشامل في المجتمع غير مقصورة على ضحايا مدنيين أو عسكريين ممن تتم مهاجمتهم أو تهديدهم»[15].

تعرّف الموسوعة البريطانية الإرهاب بأنه «الاستعمال المنظم للخوف أو العنف غير المتوقع ضد الحكومات أو الناس أو الأفراد، بهدف تحقيق أهداف

---

(13) حسنين توفيق إبراهيم، «ظاهرة العنف السياسي في مصر: دراسة كمية، تحليلية، مقارنة، 1952-1987»، **المستقبل العربي**، السنة 11، العدد 117 (تشرين الثاني/نوفمبر 1988)، ص 42 وما بعدها.

يُنظر أيضًا: Johnson Chalmers, Revolutionary Change (Boston: Little Brown and Co., 1966), p. 27.

(14) خضر خضر، **مفاهيم أساسية في علم السياسة** (بيروت: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2008)، ص 191.

(15) عزت سيد إسماعيل، «سيكولوجية التطرف والإرهاب»، **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت) (1996)، ص 17.

سياسية»، بينما يعرّف قاموس أكسفورد الإرهاب بأنه «استخدام العنف والترهيب لتحقيق أهداف سياسية». وبحسب هذين التعريفين، يصبح في مقدورنا استخلاص مدى الصلة الوثيقة الموجودة بين الإرهاب والعنف السياسي.

ج- العنف السياسي والاستقرار السياسي

هناك دراسات عدة وظفت العنف السياسي مؤشرًا على غياب الاستقرار السياسي. كما أن ظاهرة عدم الاستقرار السياسي تشير إلى عجز الأنظمة السياسية الهشة وغير الديمقراطية على القيام بردة فعل إيجابية لمواجهة ضغوط الشعوب السياسية والاقتصادية، ما يتسبب في نشوء العنف والصراع وإفلاس الأنظمة وتقويض شرعيتها. لذلك، فإن العنف السياسي مؤشر جوهري ورئيس لفهم حالة عدم الاستقرار السياسي. هكذا، فإن العنف السياسي من المخرجات الأساسية لعدم الاستقرار، ومن ثمّ فإن عدم الاستقرار السياسي مفهوم أشمل من العنف السياسي[16].

ثانيًا: التنمية والعنف السياسي في دول المغرب العربي: أي علاقة؟

إذا كان مفهوم التنمية يدل على القدرة المتجددة في بناء المفاهيم والاتجاهات والأساليب لمقابلة الحاجات الحالية والمستقبلية لعملية التنمية، فلا يمكن فصلها كلية عن ظاهرة العنف السياسي في مجتمعاتنا المغاربية المعاصرة[17]. لذا، سنحاول هنا بحث العلاقة بين التنمية والعنف السياسي من خلال تشريح مداخل التنمية في هذه الدول.

1- مدخل تنمية الثقافة/الهوية

يُعدُّ كل من الاستقلال الحديث نسبيًا لمجتمعات أقطار المغرب العربي والإطار الثقافي - الهوياتي، والصراع بشأن «مشروع مجتمعي متفق عليه» أو

---

(16) Leonard Weinberg & Paul Davis, Introduction to Political Terrorism (New York: McGraw-Hill, 1989), p. 5.

(17) محمد العابدة، **الإصلاح، التنمية، الديمقراطية بالوطن العربي: مدخل لقراءة ربيع الثورات العربية** (الرباط: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 54.

«الهوية» ذاتها من أكثر العوامل أهمية في تفسير ظاهرة العنف السياسي وعدم الاستقرار السياسي لهذه الأقطار[18].

عمل المستعمر (الفرنسي، والإيطالي، والإسباني) منذ احتلاله هذه الأقطار على تشويه هويتها الثقافية، ومحاولة ضرب شخصيتها المميزة، من خلال إثارة النعرات الإثنية والعرقية، ومحاولة تنصير ساكنتها (منطقة القبائل في الجزائر، وبعض مناطق جبال أطلس في المغرب...)، ومنع تلاحمها وتمازجها، ومن ثمّ الإبقاء على البنى القبلية والإقطاعية الكفيلة بحماية مصالحه الإمبريالية.

دخلت شعوب هذه المنطقة منذ عام 1830، في حروب متتالية مع المستعمر، لصد محاولاته المستمرة لتفكيك منظومتها الثقافية والحضارية، بترجيحه اللغة الفرنسية، ومنع تدريس اللغة العربية (الجزائر: قانون 1904 الفرنسي)، وتشجيع استعمال العامية مدخلًا لمخاطبة الناس، والتمييز بين العرب والأمازيغ سبيلًا لإثارة الفتن بينهما (الظهير البربري في المغرب)[19].

بقراءتنا التكوين العرقي من حيث نسبة وجود العرب مقارنة بالأمازيغ، في مجتمعات دول المغرب العربي[20]، نجد في المرتبة الأولى موريتانيا (العدد

---

(18) محمد صفي الدين خربوش، «العنف السياسي في الجماهيرية العربية الليبية»، ورقة مقدمة في أعمال الندوة المصرية - الفرنسية الخامسة، بعنوان «ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن»، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، 19-21 تشرين الثاني/نوفمبر 1993، ونُشرت في كتاب: نيفين عبد المنعم مسعد (تحرير وتقديم)، **ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن: أعمال الندوة المصرية الفرنسية الخامسة، القاهرة، 19-21 نوفمبر 1993** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1995)، ص 279.

(19) عبد الباسط دردور، **العنف السياسي في الجزائر وأزمة التحول الديمقراطي** (القاهرة: دار الأمين للطباعة والنشر، 1996)، ص 39.

(20) لمزيد من التوسع بشأن الأمازيغ في دول المغرب العربي، يُنظر: «Les Berbères en Afrique du nord,» at: <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/berberes_Afrique.htm>.

ويُنظر أيضًا: «La Peur des maquis,» Courrier international (Sainte-Geneviève, France) (10 mai 2001), p. 46.

لمزيد من التوسع بشأن معطيات التعداد السكاني في دول المغرب العربي، يُنظر أيضًا:

- بالنسبة إلى دولة موريتانيا، يُنظر: المكتب الوطني للإحصاء بموريتانيا. <www.ons.mr>، ويُنظر أيضًا إلى الكشف عن نتائج الإحصاء السكاني في موريتانيا: <www.aljazzera.net/news/arabic/2013/6/13>.

- بالنسبة إلى دولة ليبيا، يُنظر: <www.statistiques-mondiales.com/libye.htm> ؛

=

الإجمالي للسكان: 3 ملايين و387 ألف نسمة، منها 3 ملايين و386 ألفًا و800 نسمة من العرب، و200 نسمة من الأمازيغ)؛ وفي المرتبة الثانية ليبيا (العدد الإجمالي للسكان 6 ملايين و244 ألف نسمة، منها 6 ملايين و24 ألفًا من العرب، ونحو 220 ألف نسمة من الأمازيغ)؛ وتونس في المرتبة الثالثة (العدد الإجمالي للسكان: 10 ملايين و886 ألف نسمة، منها 10 ملايين و786 ألف نسمة من العرب و100 ألف نسمة من الأمازيغ)؛ وفي المرتبة الرابعة الجزائر (العدد الإجمالي للسكان: 39 مليون و500 ألف نسمة، منها ما بين 12 و15 مليون نسمة، من الأمازيغ)؛ وفي المرتبة الخامسة يأتي المغرب (العدد الإجمالي للسكان 33 مليون و649 ألف نسمة، منها ما بين 15 و20 مليون نسمة من الأمازيغ).

أمّا بالنسبة إلى الانتماء الديني لشعوب دول المغرب العربي، فإن 99 في المئة من الساكنة تدين بالإسلام وفق المذهب المالكي. كما تعدّ العلاقات القبلية أساس العلاقات الاجتماعية في معظم دول هذه المجتمعات[21].

تجدر الإشارة إلى أن على الرغم من تنصيص معظم دساتير هذه الدول، بعد حصولها على الاستقلال، على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، والعربية هي اللغة الرسمية لها (باستثناء الدستور المغربي لعام 2011 الذي نص في فصله الخامس على أن «تظل العربية اللغة الرسمية للدولة...»، كما «... تُعدّ الأمازيغية أيضًا لغة رسمية للدولة، بوصفها رصيدًا مشتركًا لجميع المغاربة من دون استثناء..»)، فإن الأنظمة كلها لم تعطِ للمقتضيات الدستورية في هذا المجال أي محتوى حضاري وثقافي وعلمي واقتصادي، بل على العكس من ذلك تمامًا، طبّقت القوانين الوضعية في الميادين المختلفة (باستثناء مجالي الإرث والأحوال الشخصية)، وهمّشت اللغة العربية في مرافق الدولة وفي التربية والتعليم، فأصبح

=

- بالنسبة إلى دولة تونس، يُنظر: المعهد الوطني للإحصاء في تونس <www.ins.tn>، وزارة التنمية والتعاون الدولي الجمهورية التونسية؛

- بالنسبة إلى دولة الجزائر، يُنظر: office nationale des statistiques <www.ons.dz>؛

- بالنسبة إلى دولة المغرب، يُنظر: المندوبية السامية للتخطيط <www.hcp.ma>

(21) إذ تعد القبيلة المالكة وسائل الإنتاج كالأرض والماء مثلًا، في كل من ليبيا (ومن بين هذه القبائل نجد قبيلتي القذاذفة والمقارحة) وموريتانيا، وفي بعض المناطق الجنوبية لكل من دول المغرب والجزائر وتونس.

المشهد الثقافي/الهوياتي في هذه المجتمعات اليوم، يمثّله تياران متصارعان متناقضان:

- التيار الوطني ببعديه العربي والإسلامي، الذي تمثّله فئة كبيرة من المثقفين الوطنيين الذين تخرجوا في المدرسة الوطنية المغاربية، تدافع عن الانتماء العربي - الإسلامي لهذه المجتمعات، وتدعو إلى استقلالها الثقافي والحضاري.

- التيار التغريبي أو الفرانكوفوني، وهو فئة تعلمت وتكوّنت شكلًا ومضمونًا باللغة الفرنسية وتغلغلت في الإدارة والجيش، وتنادي بفرنسة الحياة الثقافية والسياسية لهذه المنطقة، متعللة في ذلك بكون الثقافة العربية الإسلامية مصدرًا للتخلف لا غير.

إن الصراع الدائر في معظم دول المغرب العربي، اليوم، هو صراع هوية وصراع التحرر من التبعية الثقافية للغرب بالدلالات والمعاني الحديثة للاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي من ناحية، ومدخل، في حالة عدم تدبيره التدبير المحكم والأنجع، من مداخل العنف السياسي بهذه المنطقة من ناحية أخرى.

2- مدخل التنمية الاقتصادية

تُعدّ التنمية الاقتصادية أهم أبعاد عملية التنمية الشاملة، وتتمثل في مجموعة من التحولات الأساسية التي تحدث في قطاعات الإنتاج وعلاقاته. وتتميز طبيعة العلاقة بين التنمية الاقتصادية والعنف السياسي، بحسب عدد من الدراسات، بصور متباينة:

- خلص بعض البحوث إلى وجود «علاقة سلبية» بين التنمية الاقتصادية والعنف السياسي، فكلما ارتفعت درجة التنمية الاقتصادية، انخفض معدل العنف السياسي، والعكس صحيح[22]. إن ظاهرة العنف السياسي تتقلص في النظم الديمقراطية التي نجحت في تلبية حاجات المواطنين، وتتضاعف في النظم الأوتوقراطية المتخلفة.

(22) Seymour Martin Lipset, «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy,» American Political Science Review, vol. 53, no. 1 (March 1959), p. 69.

في هذا المقام، نستدل بحالة الجزائر التي كانت، في سبعينيات القرن العشرين على صعيدي دول العالم الثالث ودول العالم العربي، أنموذجًا يقتدى به للخروج من مأزق التخلف، حيث تقلص العنف السياسي بين عامي 1965 و1978[23]، وذلك، بسبب غياب معارضة قوية من جهة، والتطورات الاقتصادية المهمة التي شهدتها البلاد من خلال ارتفاع أسعار النفط والتدفق الهائل لأمواله على الدولة، ما ساهم في وضع سياسة وطنية اجتماعية تنموية رائدة، من جهة ثانية. لكن بعد عام 1978، تحولت السياسة الاقتصادية للدولة من سياسة تنموية إلى سياسة ريعية، ومن نظام بيروقراطي إلى نظام مرتشٍ. وابتداءً من عام 1985، ومع بدء أسعار النفط في التراجع وتضاعف الأزمة الاقتصادية، انفجرت الأوضاع في 5 تشرين الأول/أكتوبر 1988، وما أعقبها من حوادث دامية وعمليات إرهابية[24].

- هناك دراسات أخرى خلصت إلى وجود «علاقة إيجابية» بين النمو الاقتصادي والعنف السياسي؛ فالتنمية الاقتصادية السريعة تؤدي إلى زيادة معدل العنف السياسي، وذلك لكون الأخير يؤثر في الحياة الاقتصادية والاجتماعية للأفراد والجماعات؛ إذ تستفيد فئات من هذا التطور، بينما تتضرر فئات أخرى، غير أنه يكون كل من المستفيدين والمتضررين مصدرًا للعنف السياسي؛ فالفئة المتضررة ستحاول استعادة حقوقها وأوضاعها السالفة، أمّا الفئة المستفيدة فستعمل من أجل مشاركة سياسية تتماشى ووضعها الاقتصادي الجديد. وإذا لم يتمكن النظام السياسي من الاستجابة لمطالب الفئتين، فإن ذلك سيحفزهما على المشاركة في أعمال العنف السياسي لمجابهة النظام السياسي القائم. ويمكن تطبيق نتائج هذه البحوث على دولة ليبيا التي شهدت أنماطًا متنوعة من العنف في فترات عرفت فيها نموًا اقتصاديًا ملحوظًا؛ فقد تحولت من بلد زراعي إلى بلد

---

(23) أوضح فوغلمان وفلانغن في دراستهما عن أنواع العنف السياسي من منظور تاريخي مقارن، التي أجريت على نحو 60 دولة بين عامي 1800 و1960 إلى تأكيد العلاقة السببية بين التنمية الاقتصادية والعنف السياسي، حيث تضاعف معدل العنف في الدول ذات المستوى التنموي المنخفض، واتجه إلى التراجع والتناقص مع ارتفاع معدل النمو. يُنظر: إبراهيم، **ظاهرة العنف**، ص 282.

(24) Mancur Olson (Jr.), «Rapid Growth as a Destabilizing Force,» in: Jason L. Finkle and Richard W. Gable (eds.), Political Development and Social Change (New York: J. Wiley and sons, 1966), p. 551.

مصدّر للنفط في عام 1961[25]، فارتفعت العوائد النفطية من 3 ملايين دولار في عام 1961 إلى 22.527 مليار دولار في عام 1980، كما تمثّل صادرات النفط 100 في المئة من الصادرات الليبية.

إذًا، هناك علاقة إيجابية بين التحول الاقتصادي والعنف السياسي في ليبيا، حيث أدت هذه التغيرات إلى بروز قوى اجتماعية، خصوصًا بعد أن اتبع النظام، بعد عام 1977، سياسة اقتصادية - اجتماعية جذرية، اعتمدت إعادة توزيع المساكن وتبادل العملة وتوزيع الوظائف في عام 1981، ما نتج عنه سيطرة الدولة على العملية الاقتصادية (صادرات وواردات)، وكذا إعادة توزيع الثروة والسلطة بين فئات مختلفة من السكان، اتجهت نحو المعارضة السياسية من خلال اعتمادها مطالب جديدة مثّلت ضغطًا على النظام السياسي الذي لم يتمكن من تحقيق عدالة اجتماعية حقيقية، لانشغاله بالإنفاق على مشروعات داخلية وخارجية لا قيمة لها[26]، وبمساعدة حركات معارضة أو انفصالية[27]. ومن ثمّ لجأ إلى اتباع سياسة العنف للحد من مطالب هذه القوى التي لا تزال أطيافها تتصارع إلى الآن[28].

- خلص بعض الدراسات أيضًا إلى وجود علاقة «خط منحنٍ» بين التنمية الاقتصادية والعنف السياسي، فنجد أن العنف السياسي يقلّ في المجتمعات الراكدة اقتصاديًا، بينما يزداد بتزايد التنمية الاقتصادية، كما أن العنف يقلّ في المجتمعات التقليدية التي لم تتعرض للتغيير السريع[29]. وهي حالة تشبه إلى حد ما حالة دولة موريتانيا، إذ تتسم من ناحية بالركود الاقتصادي مقارنة بباقي دول المغرب العربي، ومن ناحية ثانية تتصف بكونها مجتمعًا تقليديًّا قبليًّا. وبناء عليه، يمكن وضع العنف الذي شهدته موريتانيا في خانة العنف النخبوي أو العنف من داخل النظام. ويتزايد العنف ويتضاعف في المجتمعات الانتقالية، وهذا ما نلاحظه

---

(25) خربوش، ص 283.

(26) نذكر هنا «مشروع النهر الصناعي العظيم» الذي لم يأت بالنتائج المرجوة منه، مع أن تكلفته بلغت نحو 28 مليار دولار، كما جرى توزيع أكثر من 230 مليار دولار في صفقات التسلح ودعم الإرهاب.

(27) مثل حركة إيتا الباسكية بإسبانيا.

(28) زهير حامدي، «ثلاث سنوات على الثورة الليبية: التحديات والمآلات»، **سياسات عربية**، العدد 7 (آذار/مارس 2014)، ص 88.

(29) Douglas A. Hibbs (Jr.), Mass Political Violence: A Cross-National Causal Analysis, Comparative Studies in Behavioral Science (New York: Wiley, 1973),

في دولتي تونس وليبيا ما بعد الثورة. ويتناقض في المجتمعات التي تمكنت من تطوير هيئات سياسية واجتماعية فاعلة، ومن تحقيق إصلاحات سوسيو-اقتصادية مكّنتها من استيعاب آثار عملية التغيير الاجتماعي[30].

هنا نستدل بمثال المغرب الذي نجح في تدبير الاحتجاج الشعبي لحركة 20 فبراير، وفي استيعاب المعارضة السياسية اليسارية (حكومة عبد الرحمن اليوسفي في عام 1998) والإسلامية المعتدلة (حكومة عبد الإله بنكيران لعام 2011)، وفي إطلاق مبادرات إصلاحية اقتصادية وسياسية، توخّى من خلالها إصلاح البنية السياسية للنظام المغربي (دستور 2011)[31].

- هناك بحوث بيّنت عدم وجود علاقة وثيقة بين التنمية الاقتصادية والعنف السياسي، حيث دلّلت على أنها مجرد علاقة ضعيفة.

هكذا، فإن تعدد أنماط العلاقة بين الظاهرتين تعود أساسًا إلى عوامل عدة، منها تباين الأوضاع السوسيو - اقتصادية للمجتمعات موضوع البحث، والتباين بين الدراسات من حيث المؤشرات المستخدمة، ووجود متغيرات وسيطة تضبط العلاقة بين الظاهرتين كمعدل نمو الناتج المحلي ونسبة مساهمة الصناعات التحويلية في الناتج المحلي على سبيل المثال لا الحصر.

3- مدخل التنمية السياسية

تعدّ منطقة المغرب العربي من المناطق التي تنتقد بسبب ضعف بنيتها الديمقراطية، من خلال غياب الإطار الدستوري أو التشريعي المساند لبروز

---

(30) Michael C. Hudson, Conditions of Political Violence and Instability: A Preliminary Tests of Three Hypotheses, Sage Professional Papers in Comparative Politics (Beverly Hills, Calif: Sage Publications, 1970).

(31) نص دستور 2011 المغربي في تصديره: «إن المملكة المغربية وفاء لاختيارها الذي لا رجعة فيه... تواصل إقامة مؤسسات دولة حديثة، مرتكزاتها المشاركة والتعددية والحكامة الجيدة... والعدالة الاجتماعية... في نطاق التلازم بين حقوق وواجبات المواطنة».

يُنظر أيضًا: الحسن مصباح ومحمد مصباح، «مسارات الربيع المغربي ومآلاته: حركة 20 فبراير والخصوصية المغربية في تدبير الاحتجاج السياسي»، **سياسات عربية**، العدد 7 (آذار/مارس 2014)، ص 73.

وضعيات ديمقراطية حقيقية، وحتى إن وجدت في بعضها، تبقى ديمقراطية الواجهة ليس إلّا[32].

يتميّز المجال السياسي في المنطقة بالتنوع، من نظام ملكي (المغرب)، وجمهوري (الجزائر، وتونس، وموريتانيا)، وجماهيري (ليبيا قبل ثورة 17 فبراير). كما أن المشاركة السياسية المحركة للتداول الديمقراطي للسلطة ضعيفة، إن لم نقل غائبة في جل هذه الدول (ليبيا[33]، تونس[34]، الجزائر[35])، أمّا في المغرب فعلى الرغم من التعددية الحزبية، فإنها لم ترقَ إلى السقف المقبول ديمقراطيًا[36]، وهي ملاحظة تنطبق على هيئات المجتمع المدني، التي لا تساهم في إنتاج رأس مال

---

(32) هذه الحالة جعلت جهات عدة، باحثين مرموقين، أمثال إيلي حوراني وغسان سلامة وبرهان غليون وبهجت قوراني، أو منظمات دولية حكومية وغير حكومية كبرنامج الأمم المتحدة للتنمية، ومعهد الديمقراطية والمساعدة الانتخابية، ومعهد دراسات ابن خلدون حول المجتمع المدني (مصر) أو مركز دراسات الوحدة العربية (لبنان)، أو دول كالولايات المتحدة الأميركية والاتحاد الأوروبي، تدعو كلها إلى مساعدة المنطقة العربية، بما فيها المجتمعات المغاربية، على البناء الديمقراطي ابتداء من مبادرة روبرت بليتر (1996)، وصولًا إلى مشروع الشرق الأوسط الكبير (2004).

Mhand Berkouk, «The Arab World between «Oriental Despotism» and «Liberal Democracy»: An American Perspective,» The Diplomat (June 1996), p. 21.

(33) شهدت ليبيا بعد الثورة تحولًا جذريًا في الحياة السياسية، تميز بتعدد الفاعلين السياسيين، وبضعف المجتمعين السياسي والمدني وبوجود تحديات، وذلك من قبيل:

- التحدي الأول: الإجماع السياسي وبناء هياكل سياسية وطنية وفرض هيبة الدولة؛
- التحدي الثاني: استيعاب الكتائب المسلحة في بوتقة أمنية وطنية وجامعة؛
- التحدي الثالث: توفير الخدمات الأساسية للمواطن الليبي والاهتمام بالملف الاقتصادي؛
- التحدي الرابع: تحقيق المصالحة الوطنية.

يُنظر: حامدي، «ثلاث سنوات»، ص 94.

(34) أرست تونس ما بعد الثورة أسس الجمهورية الثانية (دستور 2014)، غير أن ذلك لن يكون من دون قبول التحاور وتحكيم مبدأ المشاركة بدلًا من المغالبة. يُنظر: أنور الجمعاوي، «تونس: العبور إلى الديمقراطية»، **سياسات عربية**، العدد 7 (آذار/مارس 2014)، ص 64-69.

(35) سرحان بن دبيل العتيبي، «ظاهرة العنف السياسي في الجزائر: دراسة تحليلية مقارنة 1976-1998»، **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت)، السنة 28، العدد 4 (شتاء 2000)، ص 15؛ العياشي عنصر، «سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر»، **المستقبل العربي**، العدد 191 (كانون الثاني/يناير 1995)، ص 83؛ أبو جرة سلطاني، **جذور الصراع في الجزائر** (الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1995)، ص 136.

(36) الأمم المتحدة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام 2004: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع**، ترجمة غسان غصن وآخرون (بيروت: 2004)، ص 50.

بشري، اجتماعي واعٍ، ومستقل ومبادر، لكنها هيئات ريعية تنتعش ماديًا ورمزيًا من الدولة، وتسوّق مواقفها متجاهلة احتجاجات الناس ومطالبهم الحقيقية. وهذه الحالة تنتج مؤسسات تمثيلية وتنفيذية عاجزة عن تنفيذ سياسات عامة، اجتماعية واقتصادية وثقافية طموحة.

عطفًا على ما ذكر، نستنتج أن هناك أزمة الشرعية في معظم دول المغرب العربي؛ فبعضها استمد شرعيته من الحصول على الاستقلال (الجزائر)، وأخرى ارتكزت على شرعية الانقلاب (ليبيا وتونس، ما قبل ثورتي 17 فبراير والياسمين، وموريتانيا والجزائر). وفي مقابل ذلك، فشل جلّ هذه الدول في صون البلاد من النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتناسى أيضًا أن شرعية ممارسة السلطة تعتمد، في وقتنا الحاضر، على عنصري شرعية الاختيار وشرعية الإنجاز[37].

إن محاولة قياس هذه القاعدة على أنظمة المنطقة تبيّن أن أغلبيتها لا تستجيب لها؛ إذ اعتمدت الانقلابات في الوصول إلى السلطة، كما أن بعضها أخلف الموعد للتصالح مع التاريخ السياسي، حينما لم يعترف النظام الجزائري بنتيجة صناديق الاقتراع التي كانت لمصلحة جبهة الإنقاذ الإسلامية، وعشرية الدم التي تلت الانقلاب الأبيض ضد حكم الشاذلي بن جديد. هذه الأنظمة فشلت، في معظمها، في أخذ شرعية الحكم، وفي إنجاز مشروعات سوسيو-اقتصادية وبنيوية، وهو ما سمّاه تقرير التنمية البشرية لعام 2004 شرعية الإنجاز. اندثرت مرتكزات هذه الأنظمة الأيديولوجية، قومية أكانت أم وحدوية، وتهاوت خياراتها الاقتصادية والاجتماعية (ليبرالية أو اشتراكية) على صخرة الثورات التي مست كلًّا من تونس وليبيا، وجعلت المنطقة مفتوحة على احتمالات عدة، أهمّها:

- نجاح ثورتي تونس وليبيا وانعكاسهما على تحميس باقي الدول المغاربية في إنجاز إصلاحات موسعة (المغرب: خطاب 9 مارس [آذار] 2011، ودستور 2011؛ الجزائر: إزالة حالة الطوارئ التي سادت منذ تسعينيات القرن العشرين، وخطاب رئيس الدولة للإصلاحات الدستورية بتاريخ 15 نيسان/أبريل 2011).

---

(37) المهدي المنجرة، **الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل**، ط 7 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2001)، ص 263 وما بعدها. يُنظر أيضًا: Chalmers, p. 27.

- الالتفاف على ثورتي الياسمين و17 فبراير، وتأثير ذلك في تقاعس أنظمة المنطقة في سن إصلاحات شاملة وجريئة.

إن مطلب التنمية في هذه المجتمعات يبقى صعب المنال، في ظل الأوضاع الداخلية والخارجية الراهنة. ومع ذلك، فإن إلحاح شعوبها الشديد على الوصول إلى برّ التنمية يبقى العامل الوحيد للنجاح في كسر بنى العبودية والفقر.

ثالثًا: النظم التسلطية وظاهرة العنف السياسي في دول المغرب العربي

إن أنظمة المغرب العربي اقتصرت على وضع سياسات شكلية للتحديث من دون القيم المرتبطة به[38]، وعجزت عن بناء هوية وطنية جامعة تضمّ التباينات كلها، حيث اكتفت باللجوء إلى فرض الهوية (دينية/أيديولوجية) من الأعلى، وأخفقت في فضّ الخلط بين المجالين السياسي والديني، ما أدى إلى ترسيخ النظم القمعية، وغياب الشروط الديمقراطية للدولة الحديثة[39].

1- نظاما المغرب وتونس: نحو لبرلة العنف السياسي

كان من بين أهمّ تطلعات النخب السياسية المغاربية، ما قبل الاستقلال، النضال المشترك من أجل تشييد نظام سياسي متقدم يحترم الحريات الفردية ويحميها في إطار مغرب عربي موحد له المنطلقات والغايات نفسها. غير أن هذه النخب، خصوصًا تلك التي تقلدت مقاليد السلطة، ابتعدت بعد التحرير عن تلك المبادئ؛ إذ لم تعمل على بناء أنظمة ديمقراطية، بل على العكس من ذلك تمامًا، قامت بتحويل الآليات الديمقراطية إلى آليات إخضاع، بحجة تحقيق التنمية ومواجهة التحديات الخارجية. فنتج من ذلك وجود تناقض بين التوقعات والواقع، فاختل بالنتيجة النسق السياسي والاجتماعي، وظهرت أزمات اجتماعية أدّت إلى ظهور مؤشرات العنف المركّب في كل من المغرب وتونس.

---

(38) هويدا عدلي، «الكراهية في المجتمعات من منظور «أزمة الهوية» صناعة الكراهية في المنطقة العربية - عوامل انتشارها وسبل محاصرتها»، **السياسة الدولية، ملحق اتجاهات نظرية** (كانون الثاني/يناير 2015)، ص 15.

(39) P. R. Kumaraswamy, «Who Am I?: The Identity Crisis in the Middle East,» Middle East Review of International Affairs, vol. 10, no. 1 (March 2006).

أ- العنف السياسي في مغرب ما بعد الاستقلال

تميّز العنف السياسي في المغرب بالشمولية، حيث مسَّ المجالات كلها وتنوع في عدد من الصور (شغب، وإضرابات، وانقلابات...)، وسلكته الشرائح المختلفة (عمال، طلاب، إسلاميون، يساريون، تقدميون ...إلخ) التي ارتبطت كلها بمسألة المطالبة بتقليص الفروق الاقتصادية والاجتماعية وبالتوزيع العادل للثروات.

اتّسمت هذه الظاهرة بخاصية العنف المركّب، حيث انتقلت من العنف اللفظي إلى العنف الجسدي، فإلى التمردات والانقلابات[40]، كما أنها تميزت بالتكرار وبنهج أساليب مختلفة ولأهداف متنوعة (سن نظام ثوري ذي خيار مجتمعي شيوعي أو اشتراكي ...إلخ)[41].

لم يشهد المغرب حالات العنف غير الرسمي بصوره النخبوية والشعبية فحسب، بل عرف لثلاثة عقود نوعًا من العنف الرسمي، حيث كان النظام أكبر منتج للعنف السياسي من خلال تدبيره خلافاته بعنف مع الحركات المعارضة لشرعيته، فاعتمد العنفَ المركّب آلية للإخضاع والانتقام والاستبعاد السياسي، وذلك من خلال أعمال اختطاف واغتيال واعتقال ومحاكمة صورية وتعذيب في المعاقل السرية (تازمامرت...). وطاول ذلك جميع الخصوم السياسيين (يساريين وإسلاميين). إلّا أن مع التحولات الداخلية والإقليمية والدولية، اضطُرّت الدولة إلى الاعتراف بمسؤولياتها عن العنف السياسي، فأنشأت هيئة الإنصاف والمصالحة بهدف جبر الأضرار الناتجة من سنوات الجمر والرصاص[42]، كما جرى استيعاب المعارضة وإدماجها في أجهزة الدولة (حكومة اليوسفي في

---

(40) محمد سبيلا، «العنف السياسي في مغرب ما بعد الاستقلال»، ورقة مقدمة في: **عنف الدولة: أشغال الندوة المنظمة من طرف هيئة الإنصاف والمصالحة، مراكش 11 و12 يونيو 2004**، سلسلة «دراسات وندوات هيئة الإنصاف والمصالحة» (الرباط: منشورات المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2009)، ص 89.

(41) رشدي بويبري، «لأجل خيار مجتمعي يطوق العنف ويجتث مصادره»، في: المعطي منجب (إشراف وإعداد)، **مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب: ديمقراطية، فكر، حرية، عنف، قيم**، دفاتر وجهة نظر 15 (الرباط: مركز ابن رشد للدراسات والتواصل، 2008)، ص 283. يُنظر أيضًا: الحسان بوقنطار، **مدخل إلى العلاقات الدولية** (الرباط: مطبعة دار السلام، 2005)، ص 14.

(42) وصل عدد ملفات الانتهاكات حتى 15 نيسان/أبريل 2004 إلى نحو 20 ألف ملف، يُنظر: سبيلا، ص 89.

عام 1998، وحكومة بنكيران في عام 2011)، كما قامت بمبادرات إصلاحية اجتماعية قلّصت الضغوط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ب- العنف السياسي في تونس ما بعد التحرير[43]

على الرغم من تميّز النخبة الحاكمة في تونس بخلفيتها الفكرية الليبرالية الديمقراطية، وتطلعها، بعد التخلي عن نظام البايات، إلى تكريس نظام جمهوري ديمقراطي، فإن واقع الحياة السياسية تميّز بوجود نظام غير ديمقراطي بامتياز، حيث جرى القضاء على الصحافة التونسية باستثناء صحافة الحزب الحاكم، وتراجع عدد الجمعيات والمنظمات، وما عاد هناك معارضة حقيقية وعمل نقابي مستقل. وارتبطت المسألة الديمقراطية في تونس ما قبل الثورة بإشكالية مفادها أن الوحدة القومية أهمّ بديل للديمقراطية، وأن الديمقراطية لم تكن من أولويات الحركة الوطنية التي اهتمت بتحرير الوطن وتوحيد الأمّة، وأن المواطن التونسي غير جدير بحقوق الإنسان والحريات العامة لعدم نضجه، وجهله بجوهر الديمقراطية.

إذا كان النظام البورقيبي قد وضع مشروعًا إصلاحيًا تحديثيًا، فإنه عُدَّ مشروعًا فوقيًا - بحسب المعارضة - وليس موافقة المؤسسات الدستورية عليه نتيجة طبيعية، بل كان من خلال الدولة المسيطرة، حيث كان في مقدور بورقيبة، بما كان يمتلكه من كاريزما، أن يؤسس تجربة ديمقراطية حداثية تكون أنموذجًا وقاعدة لبناء اتحاد مغاربي عربي موحد. ومع ذلك يمكن عدّ تونس البورقيبية والبنعلية «جزيرة استقرار» بفضل الإيجابيات المتعددة للسياسة الاجتماعية والاقتصادية للبلاد، التي تهاوت مع ثورة الياسمين[44].

2- نظاما الجزائر وليبيا: نحو مشاعية العنف السياسي

تصرّ معادلة سياسية على القول إن الأنظمة الديمقراطية تكون أقلّ عرضة للعنف السياسي لتمكنها من تحقيق العدالة الاجتماعية وتوسيع المشاركة

---

(43) عبد اللطيف الحناشي، «نخبة الاستقلال المغاربية والمسألة الديمقراطية: الحبيب بورقيبة أنموذجًا»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 29 (شتاء 2011)، ص 38-45.

(44) Abdulhamid Ahmad Abu Sulayman, Manifeste contre le despotisme et la corruption: Le Printemps arabe et l'impératif de réforme, M'Hammed Erraoui et Beddy Ebnou (trad.), Publié par l'IESE, Institute for Epistemological Studies-Europe, Citoyenneté et pluralité ([Paris]: Le Scribe l'Harmattan, 2013).

السياسية، عكس الأنظمة الأوتوقراطية التي تصبح عرضة لعدم الاستقرار السياسي، وهو أنموذج تمثّله الدول المغاربية كلها، بما فيها دولتا الجزائر وليبيا.

أ- مظاهر العنف السياسي في دولة الجزائر

إذا كان الشعب الجزائري قد قدّم تضحيات جسامًا لنيل استقلاله، فإنه كان يمنّي النفس باستقلال شامل يعتمد على تلبية حاجاته وعلى نظام سياسي متوازن يستجيب للضغوط الداخلية والخارجية، وكذا، النجاح في مواجهة التغيير. وإذا كان النظام السياسي قد تمكن، في «المرحلة البومديينية»، من وضع توازن سياسي واجتماعي واقتصادي هش من خلال المبادرات الإصلاحية التي طرحها (سياسة التعريب، والثورة الزراعية، والسياسة التصنيعية...)، فإن إخفاق هذه المبادرات أدّى إلى كشف عجز النظام عن تطبيق برامجه، وعن عدم قدرته على صوغ بدائل تعبّر عن تطلعات جميع فئات الشعب الجزائري، ما أدّى إلى اختلال في النسق السياسي والاجتماعي، وإلى تبلور ظاهرة العنف السياسي التي امتدت من عام 1976 إلى شباط/فبراير 1999.

(1) العنف السياسي النخبوي

تمثّل هذا العنف في العملية الانقلابية التي قادها الرئيس هواري بومدين في 19 تموز/يوليو 1965، وأطاح بها الرئيسَ أحمد بن بلّه، حيث انفرد بالحكم المطلق من خلال تغيير هيكل النظام السياسي والعمل على إعادة بناء الحزب الوحيد.

(2) العنف السياسي الشعبي

تشكل هذا العنف على النحو الآتي[45]:

- **أعمال الشغب والتظاهرات:** من أهمها حوادث تشرين الأول/أكتوبر 1988، والإضرابات في الجامعات الجزائرية، ومحاولات تخريب مقارّ الهيئات الحكومية،

---

(45) هكذا، دخلت الجزائر مرحلة العنف السياسي التي عايشت جميع رؤساء دولة الجزائر الحديثة (الشاذلي بن جديد، ومحمد بوضياف، وعلي كافي، واليمين زروال، وعبد العزيز بوتفليقة...): العتيبي، ص 13.

وتحطيم عربات القطار في مدينة قسنطينة بين عامي 1992 و1993، وأعمال الشغب في منطقة القبائل في آخر عام 1993، وتظاهر أنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ بسبب حبس زعمائها بالبليدة (عباسي مدني، وعلي بلحاج ...إلخ).

- **الاغتيالات:** استهدفت، في المرحلة الأولى، عناصر الأمن (اغتيال 9 من رجال الأمن في عام 1992)، ومحاولة اغتيال وزير الدفاع خالد نزار عام 1993. وفي مرحلة ثانية، استهدفت عمليات الاغتيال مفكرين (المثقف الجيلالي اليابس، وأعضاء من المجلس الاستشاري الذي أنشأه محمد بوضياف). وفي مرحلة ثالثة تحولت الظاهرة إلى أكثر دموية (عمليات جماعية استهدفت جميع المواطنين، مثل مجزرة بن طلحة ومجزرة سيدي الرايس اللتين قضى فيهما 511 مدنيًا...)[46].

(3) العنف السياسي الرسمي

يتمثّل هذا العنف في الآتي:

- **إعلان حالة الطوارئ**: تموز/يوليو - 29 أيلول/سبتمبر 1991، وشباط/فبراير 1999 - آخر عام 2000.

- **أحكام الإعدام المرتبطة بقضايا سياسية**: بلغت حالات أحكام الإعدام الصادرة بين عامي 1988 و2000 نحو 1900 حالة (300 حالة في 1993 و1661 حالة في عام 1994)، منها 146 حكمًا غيابيًا.

هناك أيضًا أحكام الأشغال الشاقة المرتبطة بقضايا سياسية، وهي نوعان - بحسب القانون الجزائري - أشغال شاقة مؤبدة تستغرق حياة المحكوم عليه، وأشغال شاقة موقّتة تراوح بين 13 و15 عامًا. كما أن هناك مظاهر أخرى للعنف السياسي الرسمي، كالاعتقال السياسي، واستخدام قوات الأمن العنف قصد القضاء على أعمال العنف الداخلي.

إذا كانت هذه أهم مظاهر العنف السياسي في دولة الجزائر، فإنه يمكن تحديد مستقبل الظاهرة في سيناريوين اثنين:

---

(46) شمسة بوشنافة وآدم قبي، «إدارة النظام السياسي للعنف في الجزائر 1988-2000»، في: **مجلة الباحث**، ج 3 (الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، 2005)، ص 128 وما بعدها.

- **السيناريو الأول**: استمرار العنف السياسي وتصاعده، وذلك ارتباطًا باستمرار الإشكالات السياسية والاقتصادية، وغياب العدالة الاجتماعية، وعجز النظام عن التعامل الإيجابي مع التنظيمات الراديكالية، وتنامي الخلافات بين أجنحة النخبة الحاكمة التي يمكن أن تدفع بالمؤسسات الأمنية في عمليات الصراع، ما يزيد من حدة العنف.

- **السيناريو الثاني**: تراجع أعمال العنف وتزايد حالات الاستقرار السياسي الداخلي، وذلك من خلال النجاح في سياسات الإصلاح الاقتصادي، وتحقيق عدالة اجتماعية، وتوسيع المشاركة السياسية واستيعاب مختلف القوى السياسية والمدنية الراغبة في المشاركة في إطار الهياكل والمؤسسات القائمة.

ب- مميزات العنف السياسي في ليبيا

على خلاف جلّ دول المغرب العربي، لم تشهد ليبيا، ما قبل الثورة، انتفاضات عدة، فانحصرت تجليات العنف غير الرسمي في محاولات اغتيال رئيس الدولة. أمّا العنف الرسمي، فإنه تميّز بالقوة والشدة نظرًا إلى عدد مرات صدور أحكام الإعدام (أكثر من 372 حالة). ويمكن اعتبار «ضراوة» العنف الرسمي دليلًا على «أفول» العنف غير الرسمي. كما أن النظام تمكّن من استيعاب كثير من معارضيه (من أمثال الدكتور محمود المغربي) باستثناء عبد المنعم الهوني والعقيد خليفة حفتر. كما حرص النظام على توزيع المناصب وعوائد النفط، مراعيًا الحساسيات القبلية (خصوصًا قبيلتي القذاذفة والمقارحة).

الجدير بالذكر أن العنف السياسي في ليبيا لم يتطور إلى حد الحرب الأهلية (بدأت معالمها تظهر وتتضح في دولة ليبيا ما بعد ثورة)، وذلك لكون معظم الخلافات النخبوية كانت شخصية الطابع، إضافة إلى تفضيل المعارضين البقاء خارج أرض الوطن، مستندين في ذلك إلى الدعم الغربي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية[47].

على الرغم من تميّز النظام الليبي بوجود وفرة نفطية مكّنته من استيعاب أغلبية معارضيه، ومن إبعاد إمكان التذمر الاجتماعي، فإن حوادث الربيع العربي عجلت

(47) خربوش، ص 303؛ بوشنافة وقبي، ص 128 وما بعدها.

باندلاع ثورة 17 فبراير التي عُدّت من جهة ثورة مضادة لثورة 1969، التي لم تنجح في تلبية طموحات الشعب الليبي على المستويين الديمقراطي والتنموي، ومن جهة ثانية، محاولة لإعادة بناء مفهوم المواطنة ومؤسسته لتحقيق التطور وتطويق العنف[48].

رابعًا: المواطنة وتطويق العنف السياسي في دول المغرب العربي مقترحات وخلاصات

ثمة حقيقة أساسية ينبغي لنا أن نبدأ منها، وهي أن قدرات أي مجتمع لا تقاس بما يمتلك من إمكانات طبيعية وغير طبيعة وإنما تقاس بمستوى استقراره النفسي ونظام العلاقات الداخلية الذي يربط بين مكوناته[49].

بناء عليه، إذا كان نظام العلاقات الداخلي يؤسس للقطيعة والتباعد والجفاء، فإن سلطان المجتمع أو نفوذه يتراجع لغياب الترابط العميق بين أبنائه ومكوناته. أمّا إذا كانت العلاقات الداخلية قائمة على الاحترام المتبادل، فإنه سيتمكن من حماية مكتسباته من التحديات والأخطار[50].

إن ظاهرة العنف السياسي في هذه المجتمعات، موضوع الدراسة، ظاهرة معقدة الأسباب ومتداخلة العوامل، ومن ثمّ لا مناص من مقاربة شاملة لإنهائها وتطويقها، من خلال تشييد مجتمع الاستقرار والسلم والتعايش، وذلك بسن المداخل الآتية:

1- عقلنة الدولة والمجتمع

إن الديمقراطية ليست مقصورة على مؤسسات شكلية، بل هي نمط حياة شمولي يحتاج إلى هيكلة مؤسساتية مستقلة عن الشخصنة والأبوية، وإلى نسق من

(48) J. Davis, «Qaddafi's Theory and Practice of Non-Representative Government,» Government and Opposition, vol. 17, no. 1 (January 1982), p. 71.

(49) محمد محفوظ، «العالم العربي وأسئلة الحوار والاختلاف والتعايش»، ورقة مقدمة في: إدريس الكراوي (مشرف)، **الحوار المدني في المجتمعات العربية: تجارب مقارنة** (الرباط: منشورات جمعية الدراسات والأبحاث من أجل التنمية، 2013)، ص101 وما بعدها.

(50) محمد الزناتي، **قراءة في الثورات العربية وتساؤل حول إمكانية قيام ثورة عالمية جديدة** (القنيطرة، المغرب: مطبعة أصكوم، 2011)، ص 163.

القيم الثقافية، وإلى نظام اقتصادي قادر على المنافسة والإنتاجية. ينبغي تأسيس دولة المؤسسات والقانون التي ترتكز على فصل السلطات والقطع مع أساليب الحكم التقليدية (الأوتوقراطية والشخصنة)، وبناء المؤسسات السياسية ذات التمثيلية الحقيقية، واستقلال القضاء، وذلك لضمان بيئة سياسية سليمة وعمل سياسي/مدني فاعل، وللتمكن من الاستجابة لحاجات المجتمع واستيعاب متغيراته وتحولاته.

2- تغيير البنية الاجتماعية والثقافية

هو شرط أساس لتأسيس مجتمع مدني فاعل ومتماسك وقوي وقادر على الإبداع، يساهم في ترسيخ المسلسل الديمقراطي وتطويره، وتقوية الهيئات السياسية. وإذا كانت عقلنة الدولة تطرح مسألة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فإن عقلنة المجتمع تطرح إشكالية علاقة الفرد بالمجتمع. إن قيام الدولة المواطنة وبناء المجتمع المدني يعدّان ركيزتين أساسيتين لبناء مسار ديمقراطي حقيقي، يمكنه تطويق العنف، والتكفل بتحسين معدل التنمية في مجتمعات دول المغرب العربي.

3- العمل على وضع دستور ديمقراطي

يكون هذا الدستور مبنيًّا على التوافق والتعاقد المجتمعي ومتسمًا بالعلو والسمو، من خلال فصل السلطات وسيادة القانون وخضوع جميع المواطنين (حكامًا ومحكومين) لأحكامه ومقتضياته، وذلك من أجل تطويق العنف، واستتباب السلم المجتمعي، وتحقيق التنمية المنشودة[51].

4- المساهمة في تشييد أنموذج مجتمعي مغاربي

يتعايش فيه الجميع في ظل تدبير التنوع والاختلاف، ويستلزم هذا المدخل ضرورة تحقيق:

(51) أمحمد مالكي، «هل يمكن للقانون وحده الوقاية من العنف؟»، ورقة مقدمة في: **عنف الدولة: أشغال الندوة المنظمة من طرف هيئة الإنصاف والمصالحة، مراكش 11 و12 يونيو 2004**، سلسلة «دراسات وندوات هيئة الإنصاف والمصالحة» (الرباط: منشورات المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2009)، ص129 وما بعدها.

أ- مصالحة وطنية شاملة

ويكون ذلك من خلال:

- اعتماد المصالحة الوطنية خيارًا استراتيجيًّا يؤدي إلى تعزيز الاستقرار السياسي والاجتماعي، ويوفّر البيئة الملائمة لإنجاح الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية (قطاعات الصحة والتعليم والتكوين والتشغيل)[52].

- لمّ شمل جميع المواطنين في الداخل والخارج، بمن فيهم أنصار الأنظمة السابقة (ولا سيما ليبيا وتونس)، وذلك للتغلب على تحديات المرحلة الانتقالية[53].

- التسامح والتمسك بالعروة الوثقى (الوحدة الوطنية).

- وضع آليات للمصالحة الوطنية (آلية سياسية واجتماعية: تفعيل دور الحكماء والعلماء، والتوافق على ميثاق وطني)، (آلية إعلامية ثقافية: إعلام هادف، وممارسات ثقافية للتمسك بالوحدة الوطنية والتآخي)، (آلية قانونية: لصوغ قرارات حول العفو العام السياسي، وجبر الأضرار، ورد الاعتبار..)[54].

ب- مصالحة مغاربية شاملة

يمكن التوصل إلى مثل هذه المصالحة من خلال[55]:

- فتح الحدود البرية بين المغرب والجزائر، وتفعيل اتفاقية اتحاد المغرب العربي (مراكش17 شباط/فبراير 1989).

---

(52) محمد بوضياف، «النظام السياسي الجزائري في ظل خيار المصالحة الوطنية: التطورات والمشاهد المحتملة»، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد 29 (شتاء 2011)، ص 26.

(53) يوسف أمين شاكير، «الظرفية الخاصة والتفرد الليبي»، في: وفاء صندي، **غياب الرؤية الحضارية في الحراك الثوري العربي: أزمة نخبة وشعب، شهادة 45 مفكرًا وباحثًا، رؤية تحليلية** (بيروت: منتدى المعارف، 2014)، ص 226 وما بعدها.

(54) عمر الحامدي، «أبعاد وجذور الصراع الليبي»، في: صندي، ص 240-247.

(55) عبد الحميد شباط، «المغرب وامتصاص الحراك الشعبي، تجنب التحالفات الأيديولوجية»، في: صندي، ص 325 وما بعدها.

- تفعيل فكرة التعاون والتكامل بين دول المغرب العربي، من خلال إحياء اتفاقية اللجنة الاستشارية للمغرب العربي لعام 1964، وتنشيط الروابط التنموية والاجتماعية والاقتصادية بينها.

5- حسن تدبير المراحل الانتقالية

يمكن تحقيق ذلك من خلال[56]:

- ضرورة اصطفاف الديمقراطيين في معسكر واحد، وتأجيل الاصطفافات الأخرى القائمة على البعد الهوياتي/الأيديولوجي (إسلامي، علماني) إلى ما بعد تثبيت مؤسسات دولة الحق والقانون.

- ضرورة الاتفاق، أولًا، بشأن المسألة الديمقراطية، لتليها، في ما بعد، مرحلة تحديد أدوات الانتقال إليها.

- إصلاح الأجهزة الأمنية والبيروقراطية والقضائية وتحديثها.

- وضع عدالة انتقالية تساهم في فرز النخب القديمة، وفي عزل المتهمين منهم المتورطين في قضايا الفساد والجنايات عن تدبير الشأن العام وعن تحمل مهمات وطنية جديدة.

6- التصدي للعنف في المنطقة المغاربية ومنع تكراره

لن يتحقق هذا الأمر من دون نشر ثقافة حقوق الإنسان، وفتح باب الحوار وترسيخ قيم الديمقراطية وحمايتها من الانحرافات، ودعم قيم المواطنة والمساواة، وإقرار الحق في الاختلاف والتأسيس للعقلانية، وتوسيع مجال حرية التعبير، واستخدام قنوات التنشئة الاجتماعية والسياسية (الأسرة، والإعلام، والمدرسة، والمؤسسات الدينية، والأحزاب السياسية) لإكساب المواطنين المبادئ والقيم الثقافية والسياسية[57].

---

(56) عزمي بشارة، «المراحل الانتقالية وإستراتيجية بناء التوافقات»، ورقة مقدمة في: المنتدى السياسي الأول لـ**صحيفة أخبار اليوم المغربية**، الرباط، 16-17 أيار/مايو 2015.

(57) أسماء الوديع، «شهادة من سنوات الرصاص عن العنف السياسي»، في: منجب (إشراف وإعداد)، ص 304.

7- مطالب المواطنين

تعزز باعتماد نهج الشفافية والحكامة الجيّدة في تدبير الشأن العام، وفي الاهتمام بالهيئات المدنية وعدّها فاعلًا رئيسًا في البناء الديمقراطي، ورقمًا أساسًا في المعادلة السياسية[58].

8- المدخل السوسيو- اقتصادي

هو من أهم مداخل الدمج الاجتماعي من خلال سن سياسة مناهضة جميع أنواع التمييز، وتحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للجهات والمناطق والشرائح المجتمعية التي تعاني التهميش والهشاشة. إذًا، إن هذا المدخل هو بداية الطريق للمصالحة، من خلال بناء الثقة وتبيان حسن النيات، ومن ثمّ السير في طريق تطويق العنف والحد من مظاهره ومن ثم اجتثاثه[59].

خلاصة

إن الكابح الأكبر للعنف في مجتمعات دول المغرب العربي هو نشوء تحول ديمقراطي حقيقي، مع تأكيد أن مسألة هذا التحول ليست متعلقة بالنظم السياسية فقط، بل هي انعكاس كذلك لبنى اجتماعية قائمة، ما يستلزم العمل على المداخل كلها، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

جدير بالذكر أن عملية التحول الديمقراطي تستلزم استحضار بعض القيم، مثل: المساواة والمواطنة والتعددية والعقلانية، وهي مداخل أساسية للانتقال من نظام أوتوقراطي إلى نظام ديمقراطي، ومنع ظهور مؤشرات العنف[60].

---

(58) بوشعيب أوعبي، «حصار الحراك بالإصلاح الدستوري»، في: صندي، ص 330.

(59) عدلي، ص 17.

(60) المرجع نفسه، ص 17 وما بعدها.

المراجع

1- العربية

كتب

إبراهيم، حسنين توفيق. **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**. سلسلة أطروحات الدكتوراه (17). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. ج 10. ط 3. بيروت: دار صادر، 2004.

أحمد، قيس هادي. **الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

بوقنطار، الحسان. **مدخل إلى العلاقات الدولية**. الرباط: مطبعة دار السلام، 2005.

خضر، خضر. **مفاهيم أساسية في علم السياسة**. بيروت: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2008.

خليل، خليل أحمد. **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**. بيروت: دار الحداثة، 1984.

دردور، عبد الباسط. **العنف السياسي في الجزائر وأزمة التحول الديمقراطي**. القاهرة: دار الأمين للطباعة والنشر، 1996.

الزناتي، محمد. **قراءة في الثورات العربية وتساؤل حول إمكانية قيام ثورة عالمية جديدة**. القنيطرة، المغرب: مطبعة أصكوم، 2011.

سلطاني، أبو جرة. **جذور الصراع في الجزائر**. الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1995.

صندي، وفاء. **غياب الرؤية الحضارية في الحراك الثوري العربي: أزمة نخبة وشعب، شهادة 45 مفكرًا وباحثًا، رؤية تحليلية**. بيروت: منتدى المعارف، 2014.

العابدة، محمد. **الإصلاح، التنمية، الديمقراطية بالوطن العربي: مدخل لقراءة ربيع الثورات العربية**. الرباط: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

عنف الدولة: أشغال الندوة المنظمة من طرف هيئة الإنصاف والمصالحة، مراكش 11 و12 يونيو 2004. سلسلة «دراسات وندوات هيئة الإنصاف والمصالحة». الرباط: منشورات المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2009.

مسعد، نيفين عبد المنعم (تحرير وتقديم). **ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن: أعمال الندوة المصرية الفرنسية الخامسة، القاهرة، 19-21 نوفمبر 1993**. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1995.

منجب، المعطي (إشراف وإعداد). **مواجهات بين الإسلاميين والعلمانيين بالمغرب: ديمقراطية، فكر، حرية، عنف، قيم**. دفاتر وجهة نظر 15. الرباط: مركز ابن رشد للدراسات والتواصل، 2008.

المنجرة، المهدي. **الحرب الحضارية الأولى: مستقبل الماضي وماضي المستقبل**. ط 7. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2001.

دوريات

إبراهيم، حسنين توفيق. «ظاهرة العنف السياسي في مصر: دراسة كمية، تحليلية، مقارنة، 1952-1987». **المستقبل العربي**. السنة 11. العدد 117 (تشرين الثاني/نوفمبر 1988).

إسماعيل، عزت سيد. «سيكولوجية التطرف والإرهاب». **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت) (1996).

بوضياف، محمد. «النظام السياسي الجزائري في ظل خيار المصالحة الوطنية: التطورات والمشاهد المحتملة». **المجلة العربية للعلوم السياسية**. العدد 29 (شتاء 2011).

الجمعاوي، أنور. «تونس: العبور إلى الديمقراطية». **سياسات عربية**. العدد 7 (آذار/مارس 2014).

حامدي، زهير. «ثلاث سنوات على الثورة الليبية: التحديات والمآلات». **سياسات عربية**. العدد 7 (آذار/مارس 2014).

الحناشي، عبد اللطيف. «نخبة الاستقلال المغاربية والمسألة الديمقراطية: الحبيب بورقيبة أنموذجًا». **المجلة العربية للعلوم السياسية**. العدد 29 (شتاء 2011).

العتيبي، سرحان بن دبيل. «ظاهرة العنف السياسي في الجزائر: دراسة تحليلية مقارنة 1976-1998». **مجلة العلوم الاجتماعية** (الكويت). السنة 28. العدد 4 (شتاء 2000).

عدلي، هويدا. «الكراهية في المجتمعات من منظور «أزمة الهوية» صناعة الكراهية في المنطقة العربية - عوامل انتشارها وسبل محاصرتها». **السياسة الدولية، ملحق اتجاهات نظرية** (كانون الثاني/يناير 2015).

عنصر، العياشي. «سوسيولوجيا الأزمة الراهنة في الجزائر». **المستقبل العربي**. العدد 191 (كانون الثاني/يناير 1995).

مصباح، الحسن ومحمد مصباح. «مسارات الربيع المغربي ومآلاته: حركة 20 فبراير والخصوصية المغربية في تدبير الاحتجاج السياسي». **سياسات عربية**. العدد 7 (آذار/مارس 2014).

تقرير

الأمم المتحدة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية لعام 2004: الحرية الثقافية في عالمنا المتنوع**. ترجمة غسان غصن وآخرون. بيروت: 2004.

ندوة

خربوش، محمد صفي الدين. «العنف السياسي في الجماهيرية العربية الليبية». ورقة مقدمة في أعمال الندوة المصرية - الفرنسية الخامسة، بعنوان «ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن»، مركز البحوث والدراسات السياسية. القاهرة. 19-21 تشرين الثاني/نوفمبر 1993.

أوراق مقدمة في مؤتمرات

بشارة، عزمي. «المراحل الانتقالية وإستراتيجية بناء التوافقات». ورقة مقدمة في: المنتدى السياسي الأول لصحيفة **أخبار اليوم** المغربية، الرباط، 16-17 أيار/مايو 2015.

محفوظ، محمد. «العالم العربي وأسئلة الحوار والاختلاف والتعايش». ورقة مقدمة في: الكراوي، إدريس (مشرف). **الحوار المدني في المجتمعات العربية: تجارب مقارنة**. الرباط: منشورات جمعية الدراسات والأبحاث من أجل التنمية، 2013.

فصول

بوشنافة، شمسة وآدم قبي. «إدارة النظام السياسي للعنف في الجزائر 1988-2000». في: **مجلة الباحث**. ج 3. الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، 2005.

قبي، آدم. «رؤية نظرية حول العنف السياسي». في: **مجلة الباحث**. ج 1. الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، 2002.

2- الأجنبية

Books

Abu Sulayman, Abdulhamid Ahmad. Manifeste contre le despotisme et la corruption: Le Printemps arabe et l'impératif de réforme. M'Hammed Erraoui et Beddy Ebnou (trad.). Publié par l'IESE, Institute for Epistemological Studies-Europe. Citoyenneté et pluralité. [Paris]: Le Scribe l'Harmattan, 2013.

Amin, Samir. Le Monde arabe dans la longue durée: Le «Printemps» arabe?. Paris: Le Temps des cerises, 2011.

Ben Hammouda, Hakim. À Quoi rêve un Oriental?: De Nouvelles modernités pour les printemps arabes. Mémoires du Sud. Paris: Éd. du Cygne, 2011.

Chalmers, Johnson. Revolutionary Change. Boston: Little Brown and Co., 1966.

Engels. Théorie de la violence. Gilbert Mury (prés.) 10-18; 698. Paris: Union générale d'éditions, 1972.

Finkle, Jason L. and Richard W. Gable (eds.), Political Development and Social Change. New York: J. Wiley and sons, 1966.

Hibbs, Douglas A. (Jr.). Mass Political Violence: A Cross-National Causal Analysis. Comparative Studies in Behavioral Science. New York: Wiley, 1973.

Hudson, Michael C. Conditions of Political Violence and Instability: A Preliminary Tests of Three Hypotheses. Sage Professional Papers in Comparative Politics. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1970.

Sorel, Georges. Réflexions sur la violence. Préf. de Jacques Julliard. Éd. établie par Michel Prat. Paris: Seuil, 1990.

Weinberg, Leonard & Paul Davis. Introduction to Political Terrorism. New York: McGraw-Hill, 1989.

Periodicals

Berkouk, Mhand. «The Arab World between «Oriental Despotism» and «Liberal Democracy»: An American Perspective.» The Diplomat (June 1996).

Braud, Philippe. «La Violence politique: Repères et problèmes.» Cultures et conflits. nos. 9-10 (Printemps- Été 1993).

Davis, J. «Qaddafi's Theory and Practice of Non-Representative Government.» Government and Opposition. vol. 17. no. 1 (January 1982).

Kumaraswamy, P. R. «Who Am I?: The Identity Crisis in the Middle East.» Middle East Review of International Affairs. vol. 10. no. 1 (March 2006).

Lipset, Seymour Martin. «Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy.» American Political Science Review. vol. 53. no. 1 (March 1959).

«La Peur des maquis.» Courrier international (Sainte - Geneviève, France) (10 mai 2001).

الفصل السابع

العنف السياسي في الجزائر المعاصرة
من الأيديولوجيا الشعبوية إلى اليوتوبيا الإسلاموية
عناصر تحليلية في سياقات تاريخية غير معلمنة

نوري دريس

يرى معظم الأشخاص في الغرب الإسلام دينًا محرضًا على العنف، وغالبًا ما يفسر على خلفية ذلك ما يجري من حوادث عنيفة في المجتمعات العربية. ويتجلى هذا في الخطاب الإعلامي، كما في الخطاب الأكاديمي، أي إننا نشهد يوميًا إدانة للدين الإسلامي على أنه الخلفية الأيديولوجية المُنتجة والمُغذية للعنف. إن مصدر هذه التصورات عن العنف والدين في العالم العربي هو الـ «إثنومركزية» الغربية (غرب - مركزية «Occidentalo-Centrisme») التي تجهل السياق التاريخي غير المعلمن لمسرح الحوادث العنيفة، كما يتناسى العقل الغربي أن أوروبا كانت مسرحًا للعنف الممارس باسم الدين أيضًا.

انطلاقًا من الحوادث العنيفة التي عرفتها الجزائر في تسعينيات القرن الماضي، تحاول هذه الدراسة مناقشة فرضية مفادها أن المجتمعات التي لا تزال تعيش مرحلة تداخل الحقول الاجتماعية (الديني والسياسي والاقتصادي وحتى الثقافي)، يلجأ الفاعلون السياسيون فيها إلى تجنيد كل الموارد السياسية المتاحة لشرعنة ممارساتهم وتصوراتهم، وتحقيق هدفهم بالبقاء في السلطة السياسية أو الوصول إليها. إن كلًا من الدين، والقبيلة، والطائفة عناصر أولية لم

يجرِ تحييدها سياسيًا بعد، ومن ثمّ، تشكل مواردَ غنية لإنتاج العنف السياسي؛ فالشحنة السياسية التي تحملها هذه البنى لا تزال حاضرة، بل وتزيد قوتها في حالة الأزمات الاقتصادية والسياسية، وتشكل موردًا كامنًا بين أيدي الجماعات الاجتماعية الأكثر أصولية.

إلى نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، ارتكز النظام السياسي الجزائري على الشرعية الثورية لاحتكار السلطة، معتمدًا في ذلك على الأيديولوجيا الشعبوية لنفي وجود خلافات واختلافات سياسية في الجسم الاجتماعي. كما اعتمد على الموارد الريعية لشراء «الإجماع السياسي» على النظام القائم. وبمجرد انهيار أسعار النفط في منتصف الثمانينيات، انهار الإجماع السياسي، وبدأ التذمر يتصاعد في المجتمع، مع مطالب بإعادة توزيع السلطة وفتح المجال أمام التعددية السياسية. لكن في سياقات الأزمة الاقتصادية الخانقة، لا تزدهر إلا الخطابات الأصولية التي تعرف جيدًا كيف تسوّق مشروعًا «يوتوبيًا» يستطيع فيه أفراد المجتمع أن يعيشوا لحظات من التضامن، توحي لكل واحد منهم أنه ليس وحيدًا أمام تسلط «الدولة الطاغية»، وأن «إِخوته في الدين» يتقاسمون معه صعوبات الحياة. وكان الخطاب الإسلاموي[1] الجزائري قد وعد بتجسيد قيم الثورة التحريرية، وتحقيق العدل والمساواة عن طريق بناء الدولة الإسلامية. كما اتهم هذا الخطاب رجال النظام بفساد أخلاقهم، وعزا ابتعادَهم عن تعاليم الإسلام الصحيح إلى التوزيع غير العادل للموارد الريعية على الجزائريين. ويتجلى من خطاب الإسلامويين أنه يكفي استبدال رجال النظام برجالهم حتى يسود العدل والمساواة.

وفي حين كان النظام يرى في نفسه تجسيدًا للدولة الوطنية، كان التيار الإسلاموي يرى في نفسه تجسيدًا للإسلام. لكن النظام ما عاد آنذاك (والحديث هنا عن نهاية الثمانينيات) يمتلك موارد ريعية لشراء الإجماع السياسي الوطني، كما أن الإسلاميين لم يمتلكوا الأدوات لتحقيق مشروعهم اليوتوبي. وسيستعمل النظام العنف المادي للدفاع عن السلطة وعن الامتيازات الريعية التي تحوزها

---

(1) سيتركز البحث على الجبهة الإسلامية للإنقاذ، بوصفها الحزب السياسي الذي حصد أغلبية مقاعد البرلمان في الانتخابات التي جرت في كانون الأول/ديسمبر 1991، وألغى الجيش نتائجها في 12 كانون الثاني/يناير 1992.

جماعاته، في حين ستستعمل الجماعات الإسلاموية العنف (الجهاد) للقضاء على النظام الذي يعوق تحقق «الدولة الإسلامية العادلة»، ويمنع وصولها إلى مصادر الريع لتوزيعه.

حينما يصبح الصراع على السلطة ميؤوسًا منه، بسبب القمع المنظم، تلجأ الجماعات السياسية المرشحة للسيطرة على السلطة إلى الاستثمار في البنى العضوية (الطائفة، القبيلة، العرق، الدين، المذهب ...). إن المخيال الاجتماعي الجزائري متشبع بالدين، وتحتفظ ذاكرته بكثير من الأساطير عن الفتوحات الإسلامية، والحروب الصليبية، وحروب التحرير الوطنية. ومن ثم، فمن السهل تجنيده وراء الخطاب الراديكالي الإسلاموي لقيادة معارك سياسية مسلحة باسم الدين، وستكون المساجد وخطب الجمعة منابر ومعاقل تجنيد الشباب العاطل من العمل والفقير ضد «الطغاة». وبالتالي، أصبح المجتمع بأسره رهين عنفين: العنف المنتج من النظام للدفاع عن مصالحه وموقعه، ويستعمل في ذلك الموارد الريعية لتقوية الجهاز القمعي «البوليسي»، وتمكين الشبكات الزبونية المتحالفة معه؛ وعنف الجماعات الإسلاموية التي ستحارب بالسلاح من أجل الدفاع عن وجودها أولًا، وتحقيق مشروعها ثانيًا.

على هذه الخلفية النظرية، سنحاول العودة إلى أعوام العنف السياسي الدموي في الجزائر، وتحليل ما يحدث في بعض البلدان العربية التي عرفت حراكًا سياسيًا في الأعوام الأخيرة.

أولًا: عن العلمنة والعلمانية

بالنظر إلى الكم الهائل من الأدبيات المهتمة بموضوع العلمانية في الحقل الأكاديمي والفكري العربي، وبالنظر إلى الاتجاه العام لهذه الأدبيات، لا شك في أن ثمة عددًا كبيرًا ممن سيستغربون الحديث عن هذا الموضوع في سياق مناقشة إشكالية العنف والسلطة في المجتمعات العربية.

لكن ليس هناك سوى عدد قليل من الكتابات التي ناقشت موضوع العلمنة والعلمانية بطريقة يمكن أن تحولها من «نقاش في أيديولوجيا» إلى «نقاش في براديغم/مقترب» بحثي يمكن أن يساعد في تحليل مجموعة من الظواهر السياسية

والثقافية والاقتصادية. والسؤال هنا: ما علاقة العنف بأشكاله ومستوياته المختلفة بالعلمنة والعلمانية؟ وكيف يساعد هذا المفهوم في فهم العنف؟

في الواقع، وبالنظر إلى الاتجاه العام للأدبيات المهتمة بموضوع العلمانية والعلمنة (مع أن هذا الأخير قليل الاستعمال عند هذا الاتجاه)، يمكننا القول إن الصيغة التي قُدّم بها هذا الموضوع ونوقش ورُوج له، لا تساعد في شيء على صعيد فهم موضوع العنف السياسي وتحليله في علاقته بالسلطة، بل العنف بأشكاله ومستوياته كلها. على العكس من ذلك، كثيرًا ما كانت هذه الأطروحات مسوغًا ومبررًا فكريًا وأيديولوجيًا لممارسة العنف وإنتاجه في حق هذا الطرف أو ذاك. ألا نتذكر كيف كانت جماعات الإسلام السياسي تندد بـ «الأنظمة العلمانية» و«المفكرين العلمانيين»، وبزحف «العلمانية الكافرة» على المجتمعات الإسلامية العربية؟ ألم يتعرض كثير من الكتاب والأدباء للقتل أو محاولات قتل بسبب تهمة العلمانية التي صدرت ضدهم؟

من الصعب حصر أنصار هذا التيار. لكن إذا ما ركّزنا على المفكرين الذين أثّروا في جيل كامل من الباحثين والطلاب في العالم العربي، يمكننا القول إن كتابات عبد الوهاب المسيري ومواقف محمد عابد الجابري وفهمي هويدي، شكلت سياقات فكرية لتحويل العلمانية من صيرورة تاريخية إلى أيديولوجيا «دخيلة على المجتمعات العربية»[2]. ولا ندعي أن هؤلاء هم من قاموا بتحويلها إلى أيديولوجيا بشكل مباشر وواعٍ ومقصود، لكن طريقة معالجتهم لها هي التي قدمتها على طبق من ذهب لتيارات الإسلام السياسي لتحويلها إلى ذلك؛ إذ يرى الجابري، مثلًا، أن العلمانية هي جزء من التشكيل الحضاري الغربي، الذي يعني فصل الكنيسة عن الدولة. ويرى أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام، لأنه يرى أن الإسلام ليس كنيسة كي يُفصل عن الدولة[3]. أما فهمي هويدي، فيدعو إلى «قبول العلمانيين المعتدلين ومحاربة العلمانيين المتطرفين»[4].

---

(2) يُنظر: عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، **العلمانية تحت المجهر**، ط 2، حوارات لقرن جديد (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000).

(3) المرجع نفسه، ص 145.

(4) المرجع نفسه، ص 147.

تسمح لنا القراءة السريعة لكتاب **العلمانية تحت المجهر** باستيعاب الهوة الشاسعة بين المفكرين الذين تناولوا العلمانية والعلمنة في الحقل الأكاديمي العربي. وتكشف لنا المناظرة القائمة بين عبد الوهاب المسيري الذي يُعدّ عند بعضهم أهم مصدر فكري لفهم الظاهرة، وعزيز العظمة الذي لا يكاد يذكره التيار الأول، عن وجود أزمة فكرية حقيقية في العالم العربي تجاه المفاهيم المرتبطة بالحداثة بشكل خاص. ولا يكاد العظمة والمسيري يلتقيان في أي نقطة في شأن العلمانية، كأنهما لا يناقشان الموضوع نفسه. وفي نظرنا، يقدم المسيري مواقف أيديولوجية عن ظاهرة تاريخية لم يفصلها ضمنيًا عن ظاهرة العولمة والليبرالية. وهو يبحث عن الظواهر السلبية الناتجة من الرأسمالية ويحاول وضعها تحت لافتة العلمانية، ثم يسرد علينا مجموعة من الأمثلة التي يعتقد أنها تؤكد فكرته عن العلمانية بوصفها انهيارًا للأخلاق في المجتمعات الغربية[5]. وبعد أن يسرد لنا أمثلته عن سلبيات الحضارة الغربية (أفلام، مفكرون، فلاسفة)، يقول لنا: «ثمة حاجة إلى مصطلح شامل يفسر هذه الظواهر المترابطة المتشابكة، ويبين علاقة جوانبها السلبية بجوانبها الإيجابية، ويبين الوحدة الكامنة خلف هذا التنوع. ونحن نذهب إلى أن تعريف العلمانية بطريقة مركّبة وشاملة قد يفي بهذا الغرض. ولكن العلوم الاجتماعية والإنسانية عند العرب قد أخفقت في التوصل إلى مثل هذا التعريف»[6]. انطلاقًا من هذا التصور للعلمانية، يختتم المسيري كلامه بدعوة صريحة إلى محاربة العلمانية بوصفها أيديولوجيا لا صيرورة تاريخية أو براديغم تفسيري في العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من أنه يميز بين العلماني المتطرف والعلماني المعتدل، فإن ذلك لا يعدو أن يكون في نظرنا مجرد تمييز لا دلالة له، ما دامت العلمانية ليست صفة تطلق على هذا أو ذاك؛ ففي نهاية الأمر، هل في إمكان المسيري أن يميز ميدانيًا وواقعيًا بين المتطرف والمعتدل؟ ومن هي الجهة التي لها الحق في إصدار مثل هذه التمايزات؟ ولنلاحظ ما كتبه في نهاية مداخلته في الكتاب: «إننا نذهب إلى أن كل تيار سياسي يحترم عقيدة الأمة ويلتزم نصوص الدستور المعبرة عن ذلك يصبح من حقه أن يكتسب الشرعية وأن يكون شريكًا في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي. ينسحب ذلك على مختلف فصائل

(5) المرجع نفسه، ص 30-32.

(6) المرجع نفسه، ص 45.

العلمانيين المعتدلين، أكانوا ليبراليين أو قوميين أو ناصريين أو ماركسيين. أما أهل التطرف العلماني المخاصمون للدين فلا مكان لهم في إطار الشرعية إذ إنهم لا يهدِّدون عقيدة المسلمين وحدهم، ولكنهم يهدِّدون الإيمان ذاته، إسلاميًا كان أم مسيحيًا أم يهوديًا»[7]. إن الماركسي الذي رفضه المسيري وكثير من المفكرين الذين ينتمون إلى تياره، يقبله هنا كي يضفي نوعًا من المبرر الأخلاقي على رفضه وجود ما يسميه علمانيين متطرفين. ولا يعدو العلماني المتطرف عند المسيري أن يكون أنموذجًا مثاليًا يحمل جميع الانعكاسات السلبية (سلبية هنا بمعنى أخلاقي إثنومركزي) لليبرالية والحضارة الغربية. وهو لا يخفي ذلك بدعوته إلى تمديد مفهوم العلمانية ليحمل هذه الصفات كلها، ضاربًا عرض الحائط بالسياق التاريخي والفكري الذي أنتج هذه الصيرورة.

أما نظرة عزيز العظمة، فجاءت نقدية وتاريخانية للموضوع، وقدمها بشكل يسمح بالانتقال بها من موقف وقرار أيديولوجي، إلى دينامية تاريخية تتحقق في أحوال موضوعية في المجتمعات البشرية، بشكل ووتيرة مختلفين بالطبع. وثمة أطروحات مشابهة للموضوع، على غرار أطروحة لهواري عدي، التي تبقى، على الرغم من أهميتها، معالجات جزئية وغير مكتملة لموضوع العلمنة؛ إذ إنها لم تَرِد في مؤلف خاص بالظاهرة، بل جاءت في سياقات تناوله لموضوعات سوسيولوجية وسياسية على غرار العنف والمجتمع المدني والحداثة[8].

يقترح عدي تصورًا للعلمنة على أنها دينامية تخترق جميع المجتمعات الإنسانية من دون استثناء. وسرعة هذه الدينامية هي التي تختلف من مجتمع إلى آخر، وتبقى مؤشرات حضورها وغيابها قابلة للملاحظة بسهولة. إن درجة العلمنة في الحقلين الاجتماعي والسياسي يمكن أن تكون مؤشرًا مهمًا على تحديد مدى سِلْمية حقل الصراع والتنافس على السلطة السياسية. وبذلك، يصبح من الضروري أن نتنبه هنا إلى أن العلمنة أو العلمانية لا تعني إقصاء الدين من الحياة العامة، ولا فرض «دين وضعي» في مجتمع ما. وتظهر العلمنة كما لو أنها دينامية سوسيولوجية

---

(7) المرجع نفسه، ص 148.

(8) نذكر هنا، على سبيل المثال: Lahouari Addi: «Espace public, société et État en Algérie,» Le Quotidien d'Oran, 21, 22, 23/4/2004; «Violence politique et Islam en Algerie,» dans: Mondher Kilani (sous la dir.), Islam et changement social, Sciences humaines (Lausanne: Payot, 1998), pp. 295-311.

تاريخية من تحييد واستبعاد بعض الموارد السياسية التي إن استعملها المتنافسون على السلطة، سيؤدي ذلك إلى تحويل التنافس إلى اقتتال وتناحر دمويين. لكن هذا الاستبعاد والتحييد لا يحدثان دفعة واحدة، ولا هما وصفة جاهزة يمليها مفكر على مجتمعه؛ إنها عملية لاإرادية وإرادية في الوقت نفسه، تنتج من التجربة والخبرات التي يمر فيها مجتمع ما. هذه الموارد السياسية تختلف درجة توليدها للعنف في أثناء استعمالها، باختلاف قوة الشحنة العاطفية والحسية التي تحملها. والدين أحد أهم هذه الموارد التي تحمل شحنة عاطفية وحسية، ولهذا يتنافس ويتصارع مختلف الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين على احتكار تأويله وتفسيره، لشرعنة احتكارهم للسلطة السياسية والاجتماعية. إن الهيمنة على التأويل والتفسير هي خطوة مهمة نحو الهيمنة على السلطة والشرعيات المرافقة لها.

لكن، بسبب مكانة الدين والتدين في المجتمعات الإنسانية، بغض النظر عن نوع الدين، فإن احتكار التأويل أمر صعب، ولا يحدث بسلم وتوافق ما دامت خلفيات وأهداف الاحتكار سياسية وأيديولوجية؛ إذ كلما فرض طرف ما فَهْمًا معينًا للدين، ظهرت تأويلات مضادة تقودها قوى سياسية تتخفى وراء الدين. ويعج التاريخ الإسلامي بآلاف الأمثلة على هيمنة التأويل السياسي على التأويل الديني اللاهوتي، لأن المجتمعات في العالم الإسلامي لم تكن معلمنة بعد كي يتحرر التأويل من تعسف رجل السياسة وهيمنته. ويحدث هذا التحرر في إطار دينامية تاريخية، من تمايز وتمفصل الحقول الاجتماعية بعضها عن بعض، حيث يفقد الدين قيمته السياسية (كمورد للتعبئة السياسية) في سياق معين ومحدد. كيف يفقد الدين هذه القيمة السياسية والقدرة على التجييش والتعبئة؟ هذا أحد أهم أسئلة النقاش في شأن العلمنة والعلمانية، التي من دون طرحها ومناقشتها يتحول النقاش عن العلمانية إلى نقاش أيديولوجي لتحديد موقف من الدين، لا إلى نقاش له رهاناته وأبعاده السياسية والمجتمعية. وفي إطار هذا النقاش الذي قد يكون إحدى أدوات دينامية العلمنة وصيرورتها في الفضاء العام، يجري التحييد السياسي للعناصر الأولية للبناء الاجتماعي، لكسر الحلقة المفرغة المتشكلة من التأويل والتأويل المضاد للدين. ويكاد يكون تاريخ الإسلام، أو بالأحرى التاريخ السياسي للمجتمعات العربية الإسلامية، هو تاريخ التأويل والتأويل المضاد للقرآن والسنّة؛ وتاريخ الحوادث نفسها. إن المكانة المركزية للإسلام في المجتمعات

العربية حوّلته إلى مورد سياسي لا غنى عنه في سياق ما توافر من ثقافة سياسية في كل مرحلة تاريخية، لمن يريد الوصول «سريعًا» إلى السلطة أو البقاء «طويلًا» فيها. وبلغ التأويل المضاد قمته في تكفير المسلمين بعضهم بعضًا لتحييدهم سياسيًا عن طريق القتل أو السجن، في إطار علاقات القوة السائدة. وتمدّنا كتابات نصر حامد أبو زيد بما يكفي من التحليلات الألسنية (نسبة إلى علم اللسانيات) والتاريخية والسوسيولوجية حول الصراع السياسي على احتكار التأويل منذ فجر الإسلام إلى يومنا هذا[9]. لقد تبين - أو في الأقل تبين لي - أن معظم الخلافات (الدينية) الكبرى التي عرفها التاريخ الإسلامي كانت خلافات سياسية متعلقة بالصراع على السلطة[10]، أو أنها في أحسن الأحوال خلافات فكرية فقهية سيّسها المرشحون للسيطرة على السلطة[11]، لأن عملية مأسسة الصراع على السلطة لم تُنجز بعد؛ أي إن عملية بناء الدولة في حد ذاتها لا تزال تمضي بخطوات بدائية، بحكم أن الدولة

(9) نذكر خصوصًا المؤلفات الآتية: نصر حامد أبو زيد: **الخطاب والتأويل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)؛ **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، ط 5 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)؛ **التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010).

(10) يمكننا أن نذكر هنا الخلاف التاريخي بين الشيعة وما يسمى السنّة في عصرنا الحالي؛ إذ إنه كان خلافًا سياسيًا بين الأمويين وآل هاشم، وما التأويلات التي انبثقت منها لاحقًا، وهي تأويلات يمكن أن تكون لاهوتية فقهية، إلا لشرعنة سلطة سياسية دنيوية لهذا الطرف أو ذاك. ومن ثم، فإن الدماء التي سالت طوال تلك الحقبة، وطوال تاريخ امتدادها، هي دماء سياسية، لا دينية، حتى وإن اختلط الأمر لاحقًا وصعب تمييز هذا من ذاك.

(11) نشير هنا أيضًا إلى ما يعرف في التاريخ الإسلامي بمحنة خلق القرآن؛ فالقضية هي فقهية لاهوتية بالدرجة الأولى، لكن طرحها في سياق غير معلمن ومتميز بصراع عنيف على السلطة السياسية (الخلافة)، أدى بالمأمون إلى فرض موقف المعتزلة الفقهي بالقوة على المسلمين. فسجن من سجن وقتل من قتل بسبب مواقف فقهية ربما تؤدي إلى إنتاج مواقف سياسية. وكتب نصر حامد أبو زيد ما يلي: «هل كان موقف المأمون في إصراره على فرض عقيدة خلق القرآن على الأمة يجسد موقفًا عقلانيًا، أم يجسد قوة السلطة الغاشمة في محاولة فرض سلطاتها في جميع المجالات، ومنها مجال الفكر؟ وإلى أي حد كان الهدف غير المعلن هو تأديب بعض الحنابلة الذين تصدوا لمقاومة سيطرة عسكر المأمون على بغداد؟ بينما كان مشغولًا بقتال أخيه في مرو». يقدم أبو زيد هذه الأطروحة ليبين فيها الخلفيات السياسية لانتصار عقيدة دينية معينة، أو الانتصار السياسي لفكرة دينية لأهداف سياسية. وكان نصر أبو زيد، وبسبب هذه الأطروحات النقدية للتاريخ الإسلامي، عرضة لتهم دينية مختلفة صاغها ضده رجال سياسة ودين على حد سواء إلى درجة أن حُكم بفصله عن زوجته. يُنظر: أبو زيد، **التجديد والتحريم والتأويل**، ص 82-83. وبخصوص إجراءات محاكمته، يُنظر: **التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014).

هي عبارة عن مستوى سياسي قانوني تحل به إشكالية السلطة بطريقة أكثر سلمية، ووفق قواعد مقبولة من معظم الخصوم السياسيين.

مهما حاولنا تقديم تعريف للعلمانية وللعلمنة، فإنه يبقى عاجزًا عن استيعاب الدينامية التي نريد وصفها به. إنها دينامية الحداثة التي تشكل العلمنة أحد أجزائها في تفاعل مع أجزاء وعوامل أخرى. ولذلك، وجب التنبيه إلى أن عملية إضفاء السلمية على حقل الصراع على السلطة السياسية لم يكن بتحييد الدين سياسيًا وتحييد الدولة دينيًا. ولا يمكن اختزال الحداثة السياسية (دولة القانون) في دينامية العلمنة مهما كانت أهمية هذه الأخيرة في إنتاجها وتحققها. ويقدم لهواري عدي تصورًا للعلمنة على أنها صيرورة تاريخية من إزالة الحساسيات الدينية والعرقية واللغوية من الفضاء العام (فضاء التنافس على السلطة وعلى المواد المادية والرمزية في المجتمع)، للسماح بإحلال السلم الاجتماعي الضروري لعمل الاقتصاد والحياة الاجتماعية[12]. والنقطة الأكثر أهمية في سياق مناقشة العنف والسلطة في المجتمعات العربية، هي العلاقة بين مستوى العلمنة ومستوى العنف المرافق للصراع على السلطة السياسية. وهنا نجد ثلاثية عزمي بشارة تقدم لنا أنموذجًا متكاملًا لاستخدام نظرية العلمنة معرفيًا لتحليل سياقات محددة.

في الواقع، يشكل صدور كتاب بشارة عن العلمانية والعلمنة اكتمالًا للمعالجة الأكاديمية لهذا الموضوع، ونقله من موضوع/ظاهرة تتأرجح بين الأيديولوجيا والتاريخ عند هذا الطرف، ودينامية وصيرورة تاريخية عند الطرف الآخر، إلى «براديغم» معرفي لفهم مجتمعات بأسرها ودراستها. ونحن لا نقول هنا إن بشارة لم يقل عن العلمانية والعلمنة إنها صيرورة ودينامية تاريخية، لكنه إضافة إلى ذلك، فتح المجال للباحث في الحقل العربي لاستعمال مفهوم العلمانية والعلمنة لدراسة ظواهر متصلة بسياقاتها بشكل مباشر وغير مباشر.

يقترح بشارة[13] نسقًا نظريًا يمكن أن يفيدنا في فهم طبيعة العلاقة بين العلمنة

---

(12) Addi Lahouari, «Espace public et société en Algérie,» Le Quotidian d'Oran, 23, 24, 25/4/2004.

(13) يُنظر: عزمي بشارة: **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، 2 ج في 3 مج (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015)، ج 1: **الدين والتدين**؛ ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية**؛ ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة**.

كدينامية تاريخية تخترق المجتمع، والعنف الذي يساير هذه الدينامية وتتغير مستوياته ودرجاته وأشكاله بتغير مستوى نضجها (تطورها). فالعلمنة ليست موقفًا ولا قرار، ولا هي مجموعة من النواميس التي يمكن الحاكم أن يمليها على المجتمع؛ إنها عملية تطور المجتمع بذاته، إذ تنفصل وحدات بعضها عن بعض ثم تتحد من جديد لتشكل وحدة جديدة تختلف عن الوحدة الأولى قبل انفصالها(14)؛ فهي إذًا كظاهرة المجتمع المدني والحداثة. ولذلك، نفترض أن بشارة سيقوم، في إطار مشروعه الفكري، وبعد أن ينتهي من كتابه حول العلمنة والعلمانية بالانتقال إلى معالجة معمقة لمفهوم الفضاء العام. وهذا الافتراض مؤسَّس على مسار تطور بحوثه؛ إذ إنه بمعالجة مفهوم الفضاء العام ستكتمل صورة الحداثة في الفكر العربي الحديث، على أساس أن الحداثة مؤسسة على مصفوفة ثلاثية: المجتمع المدني، وصيرورة العلمنة، والفضاء العام.

انطلاقًا من الأعمال التي عرضناها أعلاه، يمكن أن نفترض أن العنف الذي عاشه ويعيشه بعض المجتمعات في العالم العربي هو عنف سياسي، يُنتج بعملية تسييس للدين والطائفة والقبيلة والهويات الفرعية. وهذا التسييس سببه ضعف مستوى العلمنة في هذه المجتمعات، وضعف عملية بناء الدولة كإطار تُحل فيه إشكالية السلطة بطريقة سلمية. ووفق هذا المنظور، فإن المجتمعات العربية لا تشكل استثناء؛ إذ مرت المجتمعات الأوروبية بهذه المرحلة، حيث كان العنف في مستوياته المتوحشة حينما كان الديني في قلب الرابطة الاجتماعية ومصدر الشرعية السياسية الرئيس. وقد أَنسى التطور الحاصل في المجتمعات الأوروبية الفرد الغربي أن الدين ليس مُنتجًا للعنف بشكل دوغمائي، بل إن تسييس الدين وتحويله إلى مورد سياسي في سياق التنافس والصراع على السلطة، هو ما ينتج العنف من خلال مجموعة الصيغ والسياقات التي يتيحها تأويل معين للدين تجاه الأنا والآخر؛ تقديس الأنا وشيطنة الآخر. وتظهر المسألة كما لو أنها قابلة لأن تختزل في قضية الموارد السياسية التي يتنافس بها الفاعلون على السلطة، ويشرعنون بها وجودهم وأحقيتهم في ممارسة الحكم. وتحدد طبيعة الموارد المجندة عند هذا الطرف أو ذاك مدى سلمية عملية التغيير السياسي. بل إن الانتقال من موارد إلى أخرى هو،

(14) بشارة: «أنموذج نظري في فهم علمنة السياسة والدولة»، في: **الدين والعلمانية**، ج 2، مج 2، ص 409-431.

في ذاته، انتقال عنيف، لأن الجماعات التي تعيد إنتاج مكانتها وهيمنتها ورؤوس أموالها المادية والرمزية على الموارد التقليدية، ستدافع بشراسة عن استمرار وجودها تحت لافتات أيديولوجية وثقافية، ودينية أيضًا. يتجلى هذا بوضوح في أنماط التعامل الفكري والسياسي مع إشكالية العلمانية ومفهومها؛ إذ صورها الخطاب الديني (بوصفه المتضرر الرئيس من عملية تحييد الدين سياسيًا) على أنها الكفر والإلحاد[15]. وكثيرًا ما كانت تهمة «العلماني» وراء قتل شخصيات فكرية وسياسية باسم «الدفاع عن الدين» ضد «العلماني الكافر». العلمنة إذًا، هي تغيير للموارد السياسية التقليدية بموارد أخرى حديثة. لكن هذا التغيير لا يتم بقرار أو بإرادوية سياسية، على الرغم من أنه يمكن أن يحدث بهما في بعض الحالات. بل يحدث هذا التغيير بوصفه ضرورة وحتمية اجتماعيتين لتجنب الفناء، وتجنب تحول الصراع السياسي إلى حرب دينية وعرقية وطائفية ومذهبية. إنه ضرورة اجتماعية تتسع رقعة حضورها باتساع رقعة العنف الناتج من الصراع السياسي على السلطة السياسية؛ فلا هي بخيار ولا هي بقرار ولا هي بأيديولوجيا، على حد تعبير كلٍّ من عزمي بشارة وعزيز العظمة. والعملية معقدة، وتستغرق فترة طويلة، يتفاعل فيها الاقتصادي والسياسي والسوسيولوجي والثقافي، لينتج واقعًا جديدًا مركّبًا من وحدات متمايز بعضها عن بعض، لكنها منظمة ومنتظمة وفقًا لقوانين متفق عليها من الأغلبية. وتحتاج العلمنة إلى فهم ديناميتها التاريخية، لا إلى تحديد موقف منها.

الفرق بين عزمي بشارة وعزيز العظمة ولهواري عدي من جهة، والمسيري والجابري وفهمي هويدي من جهة أخرى، هو أن الفريق الثاني أنتج أدبيات تحدد مواقف أيديولوجية من دينامية تاريخية اختزلت في أيديولوجيا، في حين أن الفريق الأول قدم تحليلًا تاريخيًا يساعد في فهم كيفية اشتغال دينامية العلمنة في المجتمعات الإنسانية. العلمنة إذًا، مرحلة من مراحل تطور المجتمع الإنساني اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، ومستوى تطورها يحدد مدى سلمية فضاء الصراع على السلطة السياسية، أو إن مدى سلمية فضاء الصراع على السلطة السياسية هو مؤشر قياس درجة العلمنة في المجتمع؛ إنها أحد عناصر الحداثة وبناء دولة القانون.

---

(15) لا يتسع المجال لذكر المئات من الكتب والمقالات التي تقدم العلمانية على أنها الكفر والغرب، لكن يُنظر، على سبيل المثال: محمد رشاد عبد العزيز محمود، **أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي**، ط 2 (القاهرة: دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، 2010).

ثانيًا: عن العنف

قبل تحليل طبيعة العنف السياسي الذي عاشته الجزائر منذ تسعينيات القرن الماضي، سيكون من المهم، أولًا، أن نبين الشروط الإبستيمولوجية التي يصبح بالإمكان معها الحديث عن أن العنف مفردة تنتمي إلى النظام السياسي، أي إنه أحد مكونات النظام السياسي التي تفيد في تحليل طريق اشتغاله وفهمه وأسباب إنتاجه للعنف. وليست كل أشكال العنف موضوعًا لعلم الاجتماع السياسي أو العلوم السياسية، بل إن كثيرًا من أشكال العنف لا يمكن أن يكون موضوعًا للسوسيولوجيا أصلًا ما دامت السيكولوجيا تؤكد أن أحد أسباب العنف هو الدوافع السيكولوجية.

يهتم عالم الاجتماع السياسي بتلك الأسباب السياسية التي تؤدي إلى إنتاج العنف واستمراره في سياق سياسي ومجتمعي ما، أي إن ما يهمنا هو العنف السياسي بحكم أهدافه أو أسبابه. والتساؤل الذي ينطلق منه عالم الاجتماع إذًا، هو: ما السياقات التاريخية والأحوال السياسية التي يكون فيها العنف أداة أساسية للوصول إلى السلطة والبقاء فيها؟ وإذ لا ندعي أبدًا أننا قادرون على الإحاطة بكل هذه السياقات والأحوال، فإننا سنحاول في الأقل التركيز على تلك التي لها علاقة بموضوع الصراع على السلطة والعلمنة.

في الحقيقة، ليست هناك مجتمعات تخلو من عنف سياسي، ولو بشكله الكامن. يقول لهواري عدي: «في كل المجتمعات هنالك عنف سياسي بغض النظر عن نوعية الشرعية التي يشتغل بها النظام السياسي، هنالك دائمًا جماعات تنحو إلى مماسة العنف»[16]. لكن مستويات العنف ودرجاته هي التي تختلف؛ إنه يبلغ مستوياتٍ دنيا لا تهدد وحدة الجماعة السياسية والحياة الاجتماعية في المجتمعات التي بلغ فيها مستوى بناء الدولة درجة متقدمة؛ إذ إن العلمنة اخترقت الفضاء الاجتماعي ووصلت إلى التأثير في وعي الأفراد وتمثلاتهم للحياة الاجتماعية والسياسية. في هذا السياق، لا يكاد يكون للعنف أي تأثير في دينامية الصراع والتنافس على السلطة، لأن مسألة الشرعية السياسية حُسمت، وجرت

(16) Lahouari, «Violence politique».

مأسسة الصراع والتنافس وفقًا لقواعد يتفق عليها معظم الفرقاء والخصوم. وعادة ما تكون الحركات الفاشية الجديدة والعنصرية هي التي تنتج نوعًا من العنف المادي والرمزي، في محاولة للضغط على القوة السياسية الحاكمة لاعتماد مواقف عنصرية ومتشددة تجاه الأجانب أو المهاجرين مثلًا.

لكن تأثير العنف المادي في علاقات القوة السياسية يكون أشد وأخطر في المجتمعات التي تعرف عجزًا وضعفًا في صيرورة بناء الدولة والمؤسسات السياسية، أي في المجتمعات التي لا تزال شرعية ممارسة السلطة فيها غير محسومة بعد، حيث تتصارع داخل هذه المجتمعات لا جماعات سياسية حاملة أيديولوجيات ومصالح متناقضة ومختلفة فحسب، بل أيضًا شرعيات متناقضة ومتصادمة في معظم الأحيان؛ بل الشرعية الدينية مع الشرعية الثورية والشرعية الملكية والشرعية التاريخية ...إلخ، وكل جماعة تحاول فرض شرعيتها عن طريق تجنيد كل ما هو متاح بين أيديها. والعنف المادي هو إحدى هذه الأدوات المستعملة لفرض شرعية ما على حساب الشرعيات الأخرى، وإجبار الطرف الآخر على التخلي عن الشرعية التي ينادي بها.

في السياقات التي يكون فيها المجتمع المدني محققًا تاريخيًا، حيث علاقات القوة متوازنة بين المجتمع السياسي والمجتمع الاقتصادي، يكون الانتصار لشرعية الصندوق والانتخابات. لكن في سياقات أخرى، حيث يهيمن السياسي على الاقتصادي، وحيث يكون المجتمع تحت رحمة الدولة اقتصاديًا (ربما يكون ذلك بسبب وفرة الريع مثلًا)، فإن الصراع على الشرعيات يظل محتدمًا، بما أن فرض الاحتكام إلى الصندوق غير ممكن بسبب اختلال التوازن في علاقات القوة. في ظل هذه الأحوال، يصبح العنف إحدى أهم أدوات إجبار الخصم السياسي على قبول الشرعية القائمة، أو على إعادة النظر فيها. ومن هذا المنطلق جرى اشتقاق تعريف للعنف السياسي على أنه «ذلك الصراع الذي يقوم على الاعتداء على الخصم السياسي جسديًا من أجل إجباره على قبول شروط لعبة سياسية ظل يرفضها ما دام في وضعية تسمح له بذلك (أي برفضها)»[17].

في ضوء ما سبق، نقول إن العنف هو أحد الموارد السياسية التي يستعملها

(17) Ibid.

الفاعلون الاجتماعيون لفرض شرعية سياسية جديدة، أو للحفاظ على شرعية قائمة لا تحظى بالإجماع في المجتمع. إن إحدى أهم صفات الأنظمة الشمولية هي الهوس بالإجماع على التفصيلات المتعلقة بالمبادئ والقيم والمرجعيات السياسية، ولذلك عادة ما تتأسس هذه الأنظمة على أيديولوجيا شعبوية ترفض الاعتراف بوجود تعددية وخلافات داخل الجسم الاجتماعي. لكن فرض هذه «الأيديولوجيا اليوتوبية» يستلزم قمع الاختلافات كلها بالعنف. والنتيجة هي أن العنف عنصر أساسي في الأنظمة الشمولية، تزداد حدته وخطورته التدميرية داخل المجتمعات التي يكون فيها الدين محوريًا في العلاقات الاجتماعية والسياسية.

نحاول في ما يلي عرض أنموذج من المجتمعات العربية التي عرفت تسييرًا للسلطة السياسية باستعمال حاد للعنف، وكيف أن العنف ظل أداة تسيير السلطة وتوزيعها والحفاظ عليها في المجتمع.

ثالثًا: الجزائر من التسلط الريعي إلى اليوتوبيا الإسلاموية

عادة ما تركز الدراسات المهتمة بالعنف في الجزائر المعاصرة على ما يعرف بـ «العشرية السوداء»، وهي الفترة الممتدة بين عامي 1990 و2000، وعرف فيها العنف مستويات كبيرة، حيث فاق عدد ضحاياه 100 ألف قتيل. والدراسات التي تختزل العنف وتاريخه في هذه الحقبة الزمنية، عادة ما تعود إلى عرض تاريخ الحركات الإسلامية في الجزائر، باحثة عن لحظات تأسيس العنف في نشاطها وممارستها، كما لو أنها المصدر الوحيد للعنف[18].

لكن لا يمكن اختزال العنف في الجزائر بهذه المرحلة، ولا بالحركات الإسلاموية الأصولية؛ فالعنف كان في قلب صيرورة نشأة الدولة الوطنية في حد ذاتها، أي إنه كان وسيلة أساسية للعمل السياسي منذ الوجود الاستعماري في الجزائر، حيث أدت وحشية الاستعمار الفرنسي إلى انتصار الجناح الراديكالي في حزب الشعب الجزائري الذي رأى في استعمال السلاح الوسيلة الوحيدة لبناء

---

(18) يمكن أن نشير هنا إلى: Liess Boukra, Algérie: La Terreur sacrée (Paris: Favre, 2002); Abderrahmane Moussaoui, De la violence en Algérie: Les Lois du chaos (Alger: Barzakh, 2006).

الدولة الوطنية ذات السيادة[19]. منذ تلك الفترة، ظل العنف وسيلة أساسية من وسائل العمل السياسي حتى بعد الاستقلال.

في أعوام حرب التحرير الوطنية، ظهر ما أطلق عليه بعض المحللين «نظام بوصوف»[20] الذي ارتكز على استعمال الاغتيالات والعنف ضد الخصوم السياسيين في سياق الصراع على السلطة بعد الاستقلال. وقد اغتيل كثير من قادة الثورة على أيدي زملائهم، بسبب استراتيجيات الصراع على السلطة والقيادة. وتُوّجت هذه الاغتيالات بانقلاب هواري بومدين وعبد الحفيظ بوصوف على الحكومة الموقّتة بعد الاستقلال مباشرة. لكنها لم تتوقف هنا، بل استمرت باغتيال معارضين في الخارج (محمد خيضر وكريم بلقاسم) وسجن معارضين في الداخل (حسين آيت أحمد ومحمد بوضياف والعقيد شعباني ...إلخ). لكن، هل في الإمكان أن يستمر نظام سياسي في الوجود بالارتكاز على العنف والقمع فحسب؟ بالطبع لا؛ فالعنف وحده يؤدي إلى حالة «حرب الكل ضد الكل». ويحتاج النظام السياسي، إضافة إلى العنف والوسائل الأمنية، إلى شرعية وأيديولوجيا تبررها، وأدوات لصون هذه الأيديولوجيا في أوقات الأزمات.

ارتكز نظام الحزب الواحد في الجزائر على ثلاثية: الشرعية الثورية، والأيديولوجيا الشعبوية، والتسلط الريعي؛ فبعد انقلاب العقيد بومدين على

---

(19) انقسم حزب الشعب الجزائري (حركة انتصار الحريات الديمقراطية) بقيادة مصالي الحاج إلى جناحين: جناح المصاليين الموالين للزعيم التاريخي، وهي الجماعة التي ترفض اللجوء إلى إعلان حرب شاملة ضد الاستعمار بسبب عدم توازن علاقات القوة، وجناح المركزيين (الأعضاء الموالين للجنة المركزية). قرر الجناح الثاني التمرد على الزعيم الروحي مصالي الحاج وإعلان الثورة ضد الاستعمار الفرنسي في ليلة الفاتح من تشرين الثاني/نوفمبر 1954. منذ تلك الحادثة، أُخرج مصالي الحاج من التاريخ الرسمي للثورة الجزائرية بحجة أنه لم ينخرط في الكفاح المسلح لاستعادة الاستقلال، وظل الحديث عنه محل تجاذبات ورهانات سياسية. عن هذا الموضوع يُنظر: Mohammed Harbi, 1954, La Guerre commence en Algérie, 3ème éd., Historiques (Paris: Éd. Complexe, 1998).

(20) سمي نظام بوصوف نسبة إلى مؤسس الاستخبارات الجزائرية عبد الحفيظ بوصوف، الذي كان أحد رفاق بومدين في ما يعرف بجماعة وجدة (المدينة المغربية التي اتخذوها معقلًا لبناء جيش في أعوام الحرب، استعمل لاحقًا لأخذ السلطة بالقوة). أولى عمليات القتل السياسي التي قامت بها هذه الجماعة هي اغتيال مهندس الثورة الجزائرية عبان رمضان في مدينة تطوان بالمغرب، بعد أن نادى بمبدأ أولوية السياسي على العسكري في ميثاق الصومام.

الحكومة الجزائرية الموقّتة في صيف عام 1962، ثم على أحمد بن بله (أول رئيس للجزائر المستقلة) في 19 حزيران/يونيو 1965، قام بومدين بتعطيل المجلس الوطني التأسيسي، وأنشأ ما يعرف بـ «المجلس الوطني للثورة» كأعلى هيئة سياسية لإدارة البلاد. لكن جرى تجميد نشاط هذه الهيئة التي لم تجتمع مرة واحدة، وظل بومدين والجيش مصدر السلطة ومركزها الوحيدين.

وجد نظام بومدين في الأيديولوجيا الشعبوية مبررًا لشرعنة الانفراد بالسلطة وإقصاء جميع الخصوم السياسيين. وتقوم هذه الأيديولوجيا على تصور للمجتمع على أنه كتلة واحدة، لا تتخلله خلافات ولا صراعات ولا اختلافات من أي طبيعة كانت، أي الهوية الواحدة أو المصالح الواحدة أو اتفاق الجميع على ممثلهم السياسي الوحيد. وتكرست هذه الأيديولوجيا في الميثاق الوطني لعام 1976[21]؛ إذ شدد في ديباجته على أن «الشعب الجزائري شعب واحد، لا تتخلله خلافات سياسية ولا اقتصادية ولا أيديولوجية»[22]. واستعملت الشعبوية لمنع مأسسة الصراع على السلطة، من خلال نفي وجوده بين الجزائريين؛ فمثلما كان الجزائريون متحدين في مرحلة الكفاح ضد الاستعمار، فهم اليوم كذلك في مرحلة «البناء والتشييد». وكانت القلة القليلة التي تنادي بمأسسة الخلافات من خلال تحرير الحقل السياسي، تُتهم بالعمالة للخارج الذي يحاول أن يضعف وحدة صف الجزائريين. وبهذه الطريقة، انفرد بومدين ونظامه بالسلطة ثلاثين عامًا كاملة.

الشعبوية هنا ليست اختراعًا مكيافيليًا (نسبة إلى العقيدة المكيافيلية) يهدف إلى تبرير الاستيلاء على السلطة، بل هي إنتاج أحوال تاريخية وثقافية وأيديولوجية. وهي تعبّر في مجملها عن محدودية الثقافة السياسية لنخب ما بعد الاستقلال الوطني. لكن حتى لو لم تكن اختراعًا مكيافيليًا، فإن طابعها اليوتوبي أدى بها إلى إنتاج نظام مكيافيليٍّ، تطور مع مرور الوقت ليرى في السلطة غاية في حد ذاتها،

---

(21) الميثاق الوطني هو عبارة عن وثيقة أيديولوجية، حددت فيها معالم التوجهات العامة للدولة الجزائرية في أعوام الأحادية الحزبية. وهي وثيقة لا تمتلك صفة القهرية مثل الدستور، لكن وزنها الرمزي والأيديولوجي يضاهي الدستور وتمثل مصدرًا وإطارًا له. عرفت الجزائر المستقلة أربعة مواثيق أساسية: ميثاق طرابلس 1962، وميثاق الجزائر العاصمة 1964، والميثاق الوطني 1976، والميثاق الوطني 1986.

(22) Benjamin Stora, Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance. 1, 1962-1988, Nouv. éd. Repères 316 (Paris: La Découverte, 2001), p. 38.

وحوّل الشعبوية إلى أيديولوجيا لتبرير ذلك. ونعتقد أن ثمة حاجة إلى توضيح كيف حدث هذا كله.

حين يؤكد الميثاق الوطني أن الجزائريين كتلة واحدة، فمعنى ذلك عدم اعتراف القانون بوجود اختلافات وتناقضات داخل الجسم الاجتماعي الجزائري، ومن ثمّ عدم وجود حاجة إلى وضع قوانين تنشئ وتنظم مؤسسات يمكن أن ينتظم فيها هذا الاختلاف والخلاف ويعبّران عن نفسيهما بطريقة قانونية وعلنية. بهذا، يُغلق المجال أمام التعددية الحزبية والثقافية والجمعوية، وتُختزل الحياة السياسية في تقديم الدعم وإبداء الولاء للحزب الواحد، وفي أحسن الحالات سيكون التنافس السياسي في أقبية مباني الحزب من أجل احتلال مناصب المسؤولية في هياكله الوطنية والمحلية. ولا شك في أن الجماعات التي تشعر أنها لا تنتمي سياسيًا وثقافيًا وأيديولوجيًا إلى هذا الجهاز، ستحاول أن تعبر عن اختلافاتها بطرائق سرية، وبمجرد اكتشافها ستقدم إلى محاكمات صورية، حيث توزّع تهم الخيانة والعمالة بسهولة كبيرة.

تقوم الشعبوية على وهم أنثروبولوجي مفاده أن المجتمع يتكون من إخوة وأخوات يحملون القيم والمعايير نفسها، ولا يتصارعون ولا يتنافسون على الموارد ورؤوس الأموال المادية؛ فالكل مقتنع بفكرة الحزب الواحد الجامع والضامن للوحدة الوطنية. ووفق هذا التصور، لا يمكن أن تظهر في الأفق حاجة لدى النظام الشعبوي إلى قضاء مستقل وفصل بين السلطات. هذا الوهم الأنثروبولوجي - كما أشرنا - ليس اختراعًا مكيافيليًا، بل يعود جزء كبير منه إلى طبيعة التنشئة الاجتماعية والسياسية لنخب الاستقلال الوطني. إنها نخب نشأت في مناخ الأحادية الحزبية. فمعظم قادة الجزائر التاريخيين يعتقدون أن «التعددية الحزبية» التي عرفتها الجزائر بين الحربين العالميتين (1919-1945) كانت سببًا في تشتت الجزائريين، وأن لولا القضاء على هذه التحزبات والانصهار في حزب «جبهة التحرير الوطني» لما تمكنت الجزائر من استعادة استقلالها. لقد تشكلت صورة سلبية عن التعددية وصورة إيجابية عن الأحادية. ولم يكن هناك وعي لدى النخب أن الشعبوية هي أيديولوجيا حرب ومعركة، تصلح لرصّ الصفوف أمام عدو خارجي، وحين زوال هذا العدو تتحول إلى معوق أمام بناء الدولة والمؤسسات السياسية التي يؤطر فيها الصراع على السلطة، ما دامت المؤسسات وُجدت لحل مشكلة الصراع والتنافس.

إذا كانت أغلبية الجزائريين اتفقت على ضرورة قيادة معركة التحرير تحت راية جبهة التحرير الوطني، متجاوزين الخلافات التي كانت بينهم، فإنهم لم يكونوا كذلك عشية الاستقلال الوطني. وتعبّر أزمة صيف 1962 التي حُسِمت بقوة السلاح، بعمق، عن هذا الرفض؛ إذ سرعان ما تسيّست المكوّنات الثقافية الهوياتية التي رُفضت باسم وحدة الأمة، وتحوّلت مصدرًا للتوترات الاجتماعية والسياسية. وتبين ذلك بقوة حوادث منطقة القبائل منذ مطلع الثمانينيات. في حين نزعت الجماعات الحاملة مشروعات سياسية وأيديولوجية مختلفة عن مشروع النظام وأيديولوجيته، إلى السرية والعنف. وتبين الحوادث العنيفة التي جرت وقائعها بين النظام والجماعات الإسلاموية منذ اعتماد الميثاق الوطني لعام 1976 الذي رفضه الإسلامويون بحجة شيوعيته واشتراكيته، كيف كانت الشعبوية أداة لإنتاج العنف وتسييس الهويات الفرعية.

أما الشرعية الوحيدة التي يستمد منها النظام وجوده، فهي الشرعية الثورية التي تمنع تبوّؤ مناصب المسؤولية في الدولة والحزب على من لم يشارك في حرب التحرير الوطنية. ولم يكن للأيديولوجيا الشعبوية والشرعية الثورية فاعلية في المخيال الاجتماعي، لولا قيام النظام الحاكم بصيانتها بشكل دوري بأموال ودخول الريع النفطي الضخم. فالنظام وعد الجزائريين بدولة حديثة واقتصاد حديث في حال التفوا وراء قيادتهم الثورية. وبالفعل، حقق النظام مؤشرات اقتصادية إيجابية، وقضى على كثير من مظاهر البؤس والتخلف التي خلفها الاستعمار، وبلغت نسب الاستثمارات العامة مستويات قياسية في سبعينيات القرن العشرين.

لكن، حالما بدأ دخل الدولة من صادرات النفط بالتراجع، برزت المشكلات الاجتماعية والسياسية التي استطاع النظام كبتها لعقود، بعدما كانت تعتمل في داخل العمق السياسي للحزب الواحد. إن عجز النظام عن تلبية حاجات المجتمع، من سلع أساسية وخدمات وصحة وتعليم وفرص عمل (في وقت احتكرت فيه الدولة كل المبادرات الاقتصادية)، أدى إلى تراجع، ثم ضعف فاعلية الأيديولوجيا الشعبوية والشرعية الثورية في المخيال الاجتماعي للجزائريين، بل وبدأت عملية إعادة نظر حتى في ما كان يعدّه النظام مقدسات تاريخية.

قاومت الشعبوية والشرعية الثورية لثلاثة عقود، بفضل الممارسات الريعية

للنظام الذي استعمل الاقتصاد موردًا من الموارد السياسية التي بها يشتري السلم الاجتماعي، ويعوض نقص الشرعية لديه من خلال نسج الشبكات الزبونية وصناعة الإجماع السياسي. وقام النظام الأحادي على فكرة الإجماع المصطنع، من خلال توزيع الريع على الحقول الاجتماعية كافة، لكن بدرجات ونسب تختلف باختلاف القرب من دوائر صنع القرار والبعد عنها. وما إن انهارت أسعار النفط، حتى برزت تلك الصراعات التي كانت تعتمل في العمق الاجتماعي، وتبين أن المجتمع كانت تخترقه شرعيات منافسة للشرعية الثورية التي فرضها النظام قسرًا.

في بداية الثمانينيات، بدأت الحركة الإسلاموية تظهر إلى العلن، مستغلة مجموعة من الأوضاع الداخلية والخارجية. واستثمر الخطاب الإسلاموي، في بداية الأمر، في بناء شرعية جديدة منافسة (مناقضة) للشرعية الرسمية للنظام القائم. في هذا السياق، ظهر كتاب أحمد عبد اللطيف سلطاني الذي زرع الشك أول مرة في ما كان يسمى «شهداء الثورة». وإذ كان من الضروري للإسلامويين أن يحاربوا الشرعية التي أسس النظام سلطته عليها أولًا، ثم التأسيس لشرعية جديدة ثانيًا، كتب سلطاني: «الإسلام لم يأمر المسلمين بمحاربة عدوهم من أجل استعادة قطعة أرض، وأحجار وأشجار، ولا من أجل تملك خيرات في هذه الدنيا... هذه الأمور تتعلق بالغيرة والحسد»[23]. كانت هذه عبارة عن مقدمة دينية كي ينتقل سلطاني إلى الزحف على الشرعية الثورية للنظام، واستدراجها لتخدم الشرعية الجديدة الحاملة المشروع الجديد. وعدّ سلطاني الثورة التحريرية امتدادًا لجهد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[24]، جرى اختطافها منهم في لحظة تاريخية ما، وأن قتلى هذه الحرب ليسوا كلهم شهداء، بل الشهيد هو من مات من أجل عقيدته ودينه، لا من مات من أجل الأرض والوطن[25].

---

(23) أحمد عبد اللطيف سلطاني، **سهام الإسلام** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980). طبع الكتاب من الأموال الخاصة للمؤلف.

(24) جمعية «العلماء المسلمون الجزائريون» هي حركة اجتماعية ظهرت في ثلاثينيات القرن الماضي على يد أحمد بن باديس. في بداياتها الأولى، كانت ترفض الانخراط في العمل المسلح، وفضلت العمل التربوي الدعوي للحفاظ على مقومات الشخصية الجزائرية من إسلام وعروبة. لم تلتحق بالثورة التحريرية إلا بعد عام 1956.

(25) Liess, pp. 195-196.

لا تزال ثقافة الجزائريين السياسية متشبعة بالدين والتقاليد والتراث، ومن السهل أن يجد خطاب ديني رافض صداه في العمق الاجتماعي في سياق الأزمة الاقتصادية الخانقة التي بدأت ملامحها تلوح في الأفق، وفي سياق دولي تميز بصعود المد الإسلاموي بعد هزيمة 1967، والثورة الإيرانية والغزو السوفياتي لأفغانستان في عام 1979، والحرب العراقية - الإيرانية (1980-1988). فهي كلها عوامل ساهمت، بأشكال مختلفة، في تحويل الأيديولوجيا الجديدة إلى مشروع شرعية سياسية منافسة للشرعية (أو ربما الشرعيات المشكلة للشرعية القائمة) الثورية والأيديولوجية الشعبوية.

مثلما أشرنا سابقًا، ففي سياقات تاريخية غير معلمنة، لا يكون الصراع على السلطة بين مشروعات سياسية فحسب، بل يمتد إلى صراع بين شرعيات متناقضة أحيانًا. وكان النظام السياسي الجزائري الذي أفرزه الاستقلال يرى في السلطة غاية في ذاتها، وجَنّد لذلك الموارد المتاحة لبناء شرعية الأحادية السياسية. وفي الحقيقة، تميل الأنظمة السياسية التسلطية إلى فرض صورة إجماع وطني حول المشروع الأيديولوجي والسياسي والاقتصادي[26]، ولا تسمح بظهور خلافات واختلافات إلا في حدود لا رهان لها على صورة النظام. وسيستمر الإجماع المزعوم فاعلًا في حال توافر موارد صيانته (مالية، وعسكرية، وأيديولوجية). لكن في حالة تضرر أحد هذه الموارد، فإن تزعزع الشرعية يصير حتميًا. وتمثل حوادث 5 تشرين الأول/أكتوبر 1988 وصول الأيديولوجيا الشعبوية إلى نهايتها وإفلاس الشرعية الثورية التي يرتكز عليها النظام في ممارسته للسلطة، لكنها لا تعبّر عن تغير عميق في بنية الثقافة السياسية للمجتمع الجزائري. وما حدث في العقد التالي يبين بقوةٍ استمرار فاعلية الأيديولوجيا الشعبوية، لكن تحت خطاب جديد، أكثر أخلاقية ويوتوبية. وهنا يكمن فشل النظام السياسي الجزائري؛ إذ بعد مرور أكثر من ثلاثة عقود على الاستقلال، ظل هذا النظام يستثمر في الأيديولوجيا نفسها ما قبل الاستقلال (أيديولوجيا الحرب والمعركة، بحسب لهواري عدي)، وهي الأيديولوجيا نفسها التي اختطفتها الحركات الإسلاموية لتستعملها ضد النظام الحاكم، لكن برداء ديني.

(26) لفرض الأيديولوجيا الشعبوية، والأحادية الحزبية والإجماع المصطنع، كان يعدّ كل من يرفض الانخراط في الحزب الواحد (جبهة التحرير الوطني)، وجمعية الشباب الواحدة (المنظمة الوطنية للشبيبة الجزائرية)، واتحاد الطلاب الواحد (الاتحاد الوطني للطلبة الجزائريين)، ونقابة العمال الواحدة (الاتحاد العام للعمال الجزائريين)، خائنًا وضد المصالح العليا للثورة والوطن.

رابعًا: الشعبوية في حضن التعددية السياسية

كانت حوادث تشرين الأول/أكتوبر 1988 فرصة للحركات الإسلاموية لتنقض على الشارع، من خلال استثمار سياسي مؤثر في المخيال الاجتماعي الديني، وفي انعكاسات عقود من الممارسات الريعية والشعبوية للنظام الحاكم على الوعي والثقافة السياسيين. إن فشل المشروع التحديثي الذي وعد به النظام الجزائريين شكّل موضوعًا خصبًا للتراشق والمزايدة السياسيين بين الفاعلين في الحقل السياسي، بعد إقرار التعددية الحزبية في دستور 23 شباط/فبراير 1989. وفي الوقت الذي اتجه فيه بعض الأحزاب الجديدة إلى بناء استراتيجيات حول برامج اقتصادية واجتماعية وسياسية يمكن وصفها بالحديثة، عملت الحركات الإسلاموية على الاستثمار في الخطاب الشعبوي نفسه الذي أمَد حزب جبهة التحرير الوطني (جهاز السلطة) بثلاثين عامًا من العمر، لكن مع إضفاء نوع من الأخلاق والدين على هذا الخطاب. وسيكون الشارع في أيدي من سيتقن خطاب الشعبوية بطريقة أفضل، و«الجبهة الإسلامية للإنقاذ» كانت الأفضل بين الجميع، ولا سيما أن نشاطها السري يمتد إلى السبعينيات والثمانينيات، متغذيًا خصوصًا من الأحوال الدولية[27].

منح دستور عام 1989 الحركة الإسلاموية فرصة النشاط في العلن وفي إطار القانون - الذي لم يكن يمنع آنذاك تأسيس أحزاب إسلامية وعرقية وجهوية - بخطابها الأخلاقي الناقد لرجال السلطة والنظام. واستطاعت الحركة حصد أغلبية المجالس البلدية في انتخابات حزيران/يونيو 1990، ثم أغلبية المقاعد النيابية في انتخابات كانون الأول/ديسمبر 1991.

لا يمكن أن يكون إلغاء المسار الانتخابي مفسرًا وحيدًا وأساسيًا للعنف الذي دخلت فيه البلاد منذ تلك المرحلة. بل يجب أن يمتد تساؤلنا البحثي إلى عمق الخطاب والبرنامج والأيديولوجيا التي تأسس عليها التيار الإسلاموي في الجزائر. ولا يعني هذا أننا نغض الطرف عن العنف المنتج من طرف النظام؛ فذلك العنف هو إحدى صفات النظم الشمولية بحكم تعريفها.

---

(27) في الواقع، بدأت الحركة الإسلاموية في الجزائر نشاطها في سرية وعنف، إذ يعدّ العمل التخريبي الذي قاده محفوظ نحناح ضد منشآت عمومية عقب التصديق على الميثاق الوطني عام 1976 أول تحرك لهذا التيار.

بات الجميع يعلم أن النظام لم تكن لديه النية والإرادة للتخلي عن السلطة بمجرد إقراره التعددية الحزبية في الدستور؛ فهو كان يعتقد - أو في الأقل ذلك ما يعتقده جزء مهم وفاعل من النظام - أنه سيقوم بالتلاعب بالتعددية وبالتحكم بها، وسيستمر بشرعية جديدة كونية (الشرعية الانتخابية) تخفف الضغوط التي تمارسها عليه المنظمات الدولية والغرب بصفة عامة. لكن السؤال هو: كيف أدى وقف المسار الانتخابي إلى إنتاج هذا الكم الهائل من العنف؟

الفرضية التي توصلنا إلى وضعها في هذه الدراسة هي أن خطاب «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» والمرتكزات الأيديولوجية لمشروعها السياسي، يحملان العنف، بسبب طابع هذه الجبهة اليوتوبي غير القابل للتحقق، سواء أوقف المسار الانتخابي أو لم يوقَف؛ فالجبهة الإسلامية للإنقاذ هي، في الواقع، نسخة متدينة سلفية لجبهة التحرير الوطني. ومثلما كان التاريخ في صف الجناح الراديكالي لحزب الشعب عشية انطلاق ثورة التحرير، كان التاريخ أيضًا مع الحزب الأكثر راديكالية عشية إقرار التعددية الحزبية.

اعتمدت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، منذ مرحلتها السرية، على الخطاب الأخلاقي في المجتمع أولًا، ثم لاحقًا النقد الأخلاقي لرجال النظام والسلطة، فكانت تتهمهم بفساد الأخلاق. واستغلت موضوع الفساد لمهاجمتهم من زاوية أخلاقية دينية؛ إذ كان سبب الفساد في نظر الجبهة ابتعاد المسؤولين عن أخلاق الدين الإسلامي، لذلك لا بدّ من إقامة الدولة الإسلامية كي نقضي على مظاهر الفساد والانحلال الأخلاقي في المجتمع والدولة[28]؛ ذلك أن سبب الفقر والبطالة والتخلف الاقتصادي في نظر الإسلامويين، هو عدم نزاهة المسؤولين، لا تناقضات الاستراتيجية التنموية، أو غياب الفصل بين السلطات وعدم استقلالية القضاء.

ثمة تصور للمجتمع في خطاب الحركات الإسلاموية هو أنه إخوة وأخوات يجمعهم الإيمان بالله والدين الواحد. وهو التصور نفسه الذي تروج له الأيديولوجيا الشعبوية، لكن مع تأجيجه في المخيال الاجتماعي بصور من الماضي الديني الأسطوري لـ «المجتمع الإسلامي»؛ إذ تقول الجبهة الإسلامية

(28) يعود مشروع الدولة الإسلامية إلى الثمانينيات، حين قامت الحركة الإسلاموية آنذاك، الناشطة في الجامعات، بوضع ميثاق الدولة الإسلامية. يُنظر: Liess, p. 199

للإنقاذ إنه يكفي أن يعوض رجال جبهة التحرير الوطني برجالها هي كي تعالَج جميع المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، لأن مشروعها مستمد من الإسلام، والإسلام هو المشكلات التي تعانيها «المجتمعات العلمانية». لكن رجال النظام لا يريدون لشرع الله أن يجد مكانه في المجتمع الإسلامي الذي «أفسدته العلمانية والحداثة»، وترى أن وقف المسار الانتخابي دليل على «معاداتهم للشريعة والإسلام». وفي ظل هذه الأحوال، يصبح الجهاد فرض عين على جميع المسلمين، والجهاد وحده كفيل لضمان تطبيق شريعة الله، واستعادة المسلمين «مجدهم الغابر».

احتاج هذا الخطاب الأيديولوجي السياسي إلى أدوات لصيانته وتمريره. وفي ظل حالة الفقر والبطالة وندرة السلع الأساسية، وجد «الجزائري» نفسه وحيدًا أمام صعوبة الحياة اليومية التي تسبب فيها انهيار الاقتصاد وتطبيق شروط البنك الدولي للتصحيح الهيكلي. لكن خطاب الجبهة الإسلامية للإنقاذ أعاد إليه الأمل، من خلال الخطب النارية في المساجد، والصلوات الجماعية في الشوارع، ومن خلال «أسواق الرحمة» التي كانت تباع فيها السلع الغذائية بأثمان رخيصة جدًا مقارنة بالأسواق العادية[29]. إنها الممارسات الشعبوية نفسها لنظام الحزب الواحد الذي كان يوظف الجزائريين في مصانع لا تنتج، ويوزع مواد استهلاكية مستوردة بنصف أسعارها، وينفي السياسي (Le Politique) في المجتمع الذي يصوره على أنه كتلة متجانسة.

هذه هي اليوتوبيا[30]، وهي بحكم تعريفها غير قابلة للتحقق، لكن استعمالها

(29) أنشأت الجبهة الإسلامية للإنقاذ شبكة واسعة من المصليات والمساجد في المدن، كانت تستعمل للتعبئة الأيديولوجية ونشر النظام الجديد. ثم بعدها قامت بوضع شبكة من الأسواق سميت أسواق الرحمة، تباع فيها السلع بأثمان رخيصة. مكّنت هذه الممارسات الجبهة الإسلامية من حشد الآلاف من الأتباع في وقت وجيز. بخصوص هذا الموضوع، يُنظر:
Mohamed Madani, «Villes algériennes: Entre panne de projet et urbanisme de fait,» NAQD, no. 16 (Pritemps-Été 2002), pp. 11-25.

(30) نعتمد هنا تعريف كارل مانهايم لليوتوبيا، في: كارل مانهايم، **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة وتقديم محمد رجا الديريني (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980). يقول مانهايم: «تكون الحالة الذهنية يتوبية حينما تتعارض مع حالة الأمر الواقع الذي تحدث فيه. ويتضح هذا التنافر دائمًا في كون هذه الحالة الذهنية، في الخبرة والفكر والممارسة، متوجهة نحو أشياء غير موجودة في الوضع الواقعي... إننا سنمنح الصفة اليتوبيا لتلك التوجهات المتسامية على الأمر الواقع، والتي تميل حين تتحول إلى سلوك، إلى تحطيم نظام الأشياء السائد حينذاك تحطيما كليًا أو جزئيًا» (ص 347).

كمورد سياسي وأيديولوجيا لشرعنة البقاء في - أو للوصول إلى - السلطة، يجعل حامليها مدفوعين، عن وعي أو عن غير وعي، إلى ممارسة العنف من أجل تجسيدها، لأنهم لا يعون أنها يوتوبيا، ويبحثون دائمًا عن كبش فداء لمناصبته العداء بحجة أنه يمنع بالقوة تجسيد مشروعهم[31].

نعتقد أن العنف الذي عاشته الجزائر منذ الاستقلال إلى اليوم، يعبّر بقوة عن ضعف مستوى البناء الدولتي، من حيث مأسسة الصراع على السلطة وأدواته.

خاتمة

يمكن أن نخرج، في ختام هذه الدراسة، بالاستنتاجات الآتية:

- إن معظم الأفكار المتراكمة بشأن أسباب العنف في المجتمعات العربية والإسلامية أفكار «إثنومركزية»، لا تنظر إلى المجتمع من خلال ديناميته التاريخية والمراحل التي تمر فيها عملية مأسسة الصراع على السلطة السياسية، بقدر ما تنظر إليه بعين مقارباتية تتجاهل - أو تجهل - السياق التاريخي الذي يدور فيه الصراع. ولا يزال معظم الأفكار والتصورات الغربية عن المجتمعات العربية والإسلامية متأثرًا بالفكر الاستشراقي.

- لهذا السبب، غالبًا ما يفسَّر العنف السياسي بالدين الإسلامي، بشكل دوغمائي وآلي مكتفٍ بتفسير النتيجة انطلاقًا من السبب الثاني أو الثالث في معظم الأحيان، وغير آبه بالسبب الأول الذي يقود عملية إنتاج العنف. صحيح أن

---

(31) انقسم الرأي العام في الجزائر بين مساند لوقف المسار الانتخابي ومعارض له، وحتى في ما يسمّى في وسائل الإعلام بالأحزاب الديمقراطية؛ فحزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية مثلًا، ساند قرار الجيش وقف الانتخابات وإلغاء نتائجها، في حين وقفت شخصيات أكاديمية وفكرية ضد القرار. في هذا السياق أيضًا ظهرت أطروحة التراجع الخصب (La Régression féconde) لصاحبها عالم الاجتماع السياسي الجزائري لهواري عدي الذي كتب سلسلة من المقالات الصحافية التي دعا فيها الجيش إلى عدم وقف المسار الانتخابي لأن المشروع اليوتوبي الإسلاموي سيتخذه ذريعة لتأجيج العنف والدعوة إلى الجهاد. واعتقد عدي أن ترك الجبهة الإسلامية للإنقاذ تمارس السلطة سيؤدي إلى «احتراقها سياسيًا» في أعين الجزائريين، لأنها لا تمتلك برنامجًا سياسيًا ولا اقتصاديًا ما عدا المشروع اليوتوبي غير القابل للتجسيد. ورأى أنها الفرصة الوحيدة كي تُكشف حقيقة الإسلام السياسي. بخصوص هذا الموضوع، يُنظر:

Lahouari Addi, «Retour sur la «régression féconde»,» Elwatan, 4/8/2013.

الانتحاري الذي يفجر نفسه في سوق ببغداد أو باكستان يفعل ذلك مدفوعًا باقتناع بأن عمله هذا استشهاد، لكن السؤال الذي يجب الإجابة عنه: من هي الجهات التي تنتج النسق الفكري المتعلق بالاستشهاد والشهادة الانتحارية؟ من هي الجهة التي تنتج تأويلًا كهذا للعنف؟ وما هي أهدافها واستراتيجياتها؟ لا يمكن إرجاع السبب الأولي إلى الدين، لكون الإجماع الديني على هكذا أعمال غير موجود، وغير قابل للوجود في اللحظات التاريخية والأديان كلها.

- لا يمكن فهم دينامية العنف بمعزل عن مستوى بناء الدولة في مجتمع ما. إن درجة نضج البناء الدولتي تعبّر عن درجة سلمية فضاء الصراع على السلطة السياسية. والفرق بين الدولة الحديثة ودولة على طريق البناء، كما الحال «ما قبل دولتية»، هو فرق في درجة سلمية الفضاء العام وفضاء الصراع والتنافس على السلطة السياسية.

- هذه السلمية مرتبطة، في جزء مهم منها، بمستوى العلمنة في المجتمع. وتسمح لنا الإجابة عن سؤال «ما هو مستوى العلمنة في مجتمع ما؟» بمعرفة مدى تحييد العناصر المثيرة للأحاسيس الدينية والعرقية والطائفية من فضاء الصراع على السلطة السياسية أولًا، وفضاء إعادة الإنتاج المادي للمجتمع ثانيًا.

- تُبين لنا تجربة بناء الدولة الوطنية في الجزائر محدودية الأيديولوجيا التي ارتكز عليها الخطاب الثوري لنظام ما بعد الاستقلال. ولأسباب تاريخية، وأخرى متعلقة باستراتيجيات الحفاظ على السلطة، ارتكز النظام على أيديولوجيا تنفي السياسي، ومن ثم المجتمع، وتصور هذا الأخير كتلة خالية من أي صراع أو خلاف. وجرت صيانة هذه الأيديولوجيا والتصور اليوتوبيين وفرضهما بالقوة وبالريع النفطي.

- هذه الأيديولوجيا هي نفسها التي أنتجت حالة العنف ما بعد الأحادية الحزبية، من خلال سجن التصورات المجتمعية لـ «السياسي» في داخل حدود الشعبوية؛ إذ ما كان للوعي المجتمعي والثقافة السياسية التي كانت سائدة عشية إقرار التعددية، أن يسمحا إلا بانتصار الخطاب الأكثر استثمارًا للمشاعر والأحاسيس التي تحمل الرابطة الاجتماعية (الدين). من هنا، هجرت الشعبوية أحضان السلطة والحزب الواحد، لتسكن في أحضان المعارضة الدينية الراديكالية.

- كانت الأيديولوجيا الجديدة في مواجهة مع الأيديولوجيا القديمة والأيديولوجيات التي نشأت من التحولات العميقة للمجتمع الجزائري. وعلى الرغم من إقرار شرعية سياسية جديدة، فإن اختراقها الوعي والثقافة السياسيين في أحشاء المجتمع لا يزال ضعيفًا، بل إن مأسسة الصراع على السلطة من خلال نظام الانتخابات، لم يكن في حد ذاته محل قبول حتى من الجبهة الإسلامية للإنقاذ، كما يظهر ذلك جليًا من الأيديولوجيا التي بنت خطابها عليها[32].

- من خلال إقرار التعددية الحزبية في دستور 1989، انتقلت الجزائر من يوتوبيا الأيديولوجيا الشعبوية إلى اليوتوبيا الإسلاموية. واليوتوبيا في حد ذاتها مُنتجة للعنف، لأنها غير قابلة للتحقق. أما العنف المنتج، فتختلف أشكاله باختلاف مرتكزات اليوتوبيا ومصادرها، فهو كان أمنيًا/بوليسيًا قمعيًا حينما ارتكز على نفي السياسي والاختلاف في المجتمع، وأصبح دمويًا ومنتظمًا حين ارتكز على الدين ومجد الماضي الأسطوري.

- هذه هي السياقات المنتجة للعلمنة على الرغم من إرادة أصحابها؛ فالعلمنة ليست خيارًا ولا موقفًا ولا رأيًا، بل هي دينامية تفوق الإرادات الفردية والجماعية في بعض الأحيان؛ إنها تيار معاكس لمجرى الحوادث والإرادات نفسها. ففي الوقت الذي تكافح فيه الجماعات المتنافسة على السلطة من أجل فرض شرعيات سياسية بعينها وصيانتها، تزحف العلمنة التي هي أحد شروط سلمية فضاء الصراع على السلطة، والفضاء العام في المجتمع.

- توجت حوادث العنف الدموية التي عرفتها الجزائر بخطوة مؤسساتية نحو العلمنة، من خلال منع تأسيس أحزاب دينية وعرقية وجهوية في دستور 1996. وهي، بالطبع، خطوة غير كافية، لكنها ضرورية، سيكون وزنها قويًا في المستقبل. كما إن التيارات التي تتغذى من اليوتوبيا الثورية والدينية ما عاد لها المكانة نفسها

---

(32) لا تستعمل الحركات الإسلاموية مفهوم الديمقراطية أو التداول على السلطة، بل تفضل استعمال مفهوم الشرعية. لاحظنا بعد انقلاب السيسي على مرسي كيف أن الإخوان المسلمين في مصر لم يذكروا حتى مرة واحدة أنهم يريدون استعادة الديمقراطية وتأسيسها، بل نادوا بضرورة عودة الشرعية من دون الإشارة هل هي انتخابية أم دينية. وفي الحقيقة، يوحي المضمر من الخطاب أنهم يتحدثون عن شرعية دينية سمحت لهم بكسب معركة الانتخابات.

داخل المجتمع، وما عادت قادرة على تعبئة سياسية لتنظيم مسيرة في الشارع. لكن هذا لا يعني أن الشمولية والدكتاتورية تراجعتا قيد أنملة.

- ما يحدث اليوم في العالم العربي سيؤدي، بدوره، إلى تسريع وتيرة العلمنة في الحقل السياسي والوعي المجتمعي؛ إذ اكتشف المجتمع مقدار الثمن الذي يدفعه كلما كان الديني والطائفي والعرقي في قلب الصراع على السلطة السياسية. وكانت أوروبا قد مرت من قبل بهذه اللحظة التاريخية، وهي اللحظة نفسها التي سرّعت وتيرة العلمنة. ووفق هذا المنظور، تصبح العلمنة حتمية اجتماعية في ظل شروط معينة للتنافس على السلطة السياسية. وفي الإمكان أن يكتشف أي كان، وبسهولة كبيرة، مقدار تراجع الخطاب الديني الأصولي وتأثيره في المجتمع منذ ظهور تنظيم «داعش»، فضلًا عن مقدار السخرية من رجال الدين الذين كانوا في أمسٍ من مقدسات المجتمع. لكن يجب في الوقت نفسه ألا نغفل الأسباب السياسية لتمدد «داعش»، حتى إن كان ذلك تحت عباءة دينية.

المراجع

1- العربية

كتب

أبو زيد، نصر حامد. **التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010.

______. **التفكير في زمن التكفير: ضد الجهل والزيف والخرافة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014.

______. **الخطاب والتأويل**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

______. **النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**. ط 5. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي.** 2 ج في 3 مج. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013-2015.

ج 1: **الدين والتدين.**

ج 2، مج 1: **العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية.**

ج 2، مج 2: **العلمانية ونظريات العلمنة.**

سلطاني، أحمد عبد اللطيف. **سهام الإسلام.** الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1980.

مانهايم، كارل. **الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة.** ترجمة وتقديم محمد رجا الديريني. الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980.

محمود، محمد رشاد عبد العزيز. **أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي.** ط 2. القاهرة: دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، 2010.

المسيري، عبد الوهاب وعزيز العظمة. **العلمانية تحت المجهر.** ط 2. حوارات لقرن جديد. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.

2- الأجنبية

Books

Boukra, Liess. Algérie: La Terreur sacrée. Paris: Favre, 2002.

Harbi, Mohammed. 1954, La Guerre commence en Algérie. 3ème éd. Historiques. Paris: Éd. Complexe, 1998.

Moussaoui, Abderrahmane. De la violence en Algérie: Les Lois du chaos. Alger: Barzakh, 2006.

Stora, Benjamin. Histoire de l’Algérie depuis l’indépendance. 1, 1962-1988. Nouv. éd. Repères 316. Paris: La Découverte, 2001.

Periodical

Madani, Mohamed. «Villes algériennes: Entre panne de projet et urbanisme de fait.» NAQD. no. 16 (Pritemps-Été 2002).

Chapter

Addi, Lahouari. «Violence politique et Islam en Algerie.» dans: Kilani, Mondher (sous la dir.). Islam et changement social. Sciences humaines. Lausanne: Payot, 1998.

القسم الثاني

العنف السياسي في السياقات العربية المعاصرة
نماذج وحالات

الفصل الثامن

أثر عنف الدولة في المجتمع المصري بعد الثالث من يوليو 2013: جماعة «أجناد مصر» أنموذجًا

مروة يوسف محمد عرابي

قامت ثورة 25 يناير لأسباب عدة، أهمها وضع حدّ لعنف الدولة وأدواتها، ولا سيما جهاز الشرطة. لذلك، اختار الثوّار يوم 25 كانون الثاني/يناير 2011، الذي يوافق عيد الشرطة المصرية، لانطلاق ثورتهم. كما يعدّ خالد سعيد، الشاب الذي قتلته قوات الشرطة في مدينة الإسكندرية في 6 حزيران/يونيو 2010، رمزًا لتلك الثورة.

على الرغم من سلميّة الثورة، فإن العنف السياسي ظلّ سيّد الموقف على امتداد الأعوام التالية، مع تغيّر مساراته باختلاف مراحل المشهد الثوري، بدءًا من الانفلات الأمني في 28 كانون الثاني/يناير، مرورًا باقتحام السفارة الإسرائيلية في القاهرة (أيلول/سبتمبر 2011)، ثمّ حوادث ماسبيرو (تشرين الأول/أكتوبر 2011)، وشارع محمد محمود (تشرين الثاني/نوفمبر 2011)، ومجلس الوزراء (كانون الأول/ديسمبر 2011)، فمذبحتَي استاد بورسعيد (شباط/فبراير 2012)، والعباسية (أيار/مايو 2012)، وصدامات ميدان التحرير المتكررة، وظهور مجموعات «الكتلة السوداء» (Black Block) وأمثالها، وصولًا إلى مشهد الثالث من تموز/يوليو 2013 الذي أثّر في جميع جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مصر، ونتج منه صعود لون جديد ومستمر

من جماعات العنف السياسي التي لم تكن موجودة من قبل، مثل جماعات «مولوتوف» و«إعدام» و«ولع» و«العقاب الثوري». كما نتج منه تطور جماعات كانت موجودة فعليًا، مثل «أنصار بيت المقدس». ويمكن القول إن الدولة كانت محرّكًا أساسيًا في استمرار تلك المشاهد وتغذيتها، الأمر الذي أدّى إلى انتشار العنف والعنف المضاد.

تكمن الإشكالية البحثية لهذه الدراسة في سؤال: ما أثر عنف الدولة في ظهور جماعات العنف واستمرارها؛ وفي المواطنة والمجال العام والعلاقة بين أفراد المجتمع، وذلك في إطار العلاقة بين المجتمع والدولة؟ وينتج من هذا السؤال عدد من التساؤلات الفرعية، منها: ما تعريف مفهوم العنف السياسي؟ وما مستوياته؟ وما أنماط عنف الدولة المصرية ما بعد مشهد الثالث من تموز/يوليو؟ وما أسباب ظهور جماعة «أجناد مصر»؟ وما مسارها؟ وما العنف الذي تمارسه؟ ومن تستهدفه؟ ولماذا؟ وكيف تتفاعل هذه الجماعة مع عنف الدولة؟ وكيف يؤثر عنف الدول وآلياتها التنفيذية في كل من المواطنة والمجال العام والمساحات التي يتحرك فيها الناس؟ وكيف تؤثر العلاقة بين الدولة والمجتمع، في ظل حوادث عنف الدولة، في تفاعل الناس داخل المجتمع؟

تستخدم الدراسة عددًا من الأدوات المنهجية، منها المقاربة الثقافية النفسية (Psycho-Cultural Approach) والمقاربة التذكرية (Evocative Approach)، وذلك في تحديد الترابط بين عنف الدولة وممارسات العنف الهيكلية في المجتمع.

عمومًا، تعتمد الدراسة على «النظرية المجذّرة» (Grounded Theory)، مستندة إلى مجموعة المعلومات والبيانات المتاحة عن العنف السياسي في مصر ما بعد الثالث من تموز/يوليو 2013.

يقتضي «التجذير النظري» تحليل البيانات الأولية، ليجري على أساس هذا التحليل جمع مزيد من البيانات، مع المقارنة بين الحالة المستهدفة بالبحث وحالات أخرى مشابهة. وبناء على ذلك، جرت المقارنة بين جماعتي «أجناد مصر» و«أنصار بيت المقدس» من حيث المسار الأكثر دلالة على عنف الدولة. وطُبّق ذلك على جميع أركان البحث.

تتمثل أهمية الدراسة في أنّ تحديد أثر عنف الدولة في المجتمع يعدّ من الموضوعات التي يقل فيها البحث؛ إذ غالبًا ما يكون الاهتمام منصبًا على دراسة جماعات العنف على حدة، أو دراسة العنف المجتمعي على نحوٍ مستقل، أو الكتابة ضد عنف الدولة بشكل حقوقي وإنساني، من دون الاهتمام الكافي بتبعاته على كلٍ من جماعات العنف والمجتمع.

يتناول هذا البحث مفهوم العنف وأنماطه التي تستخدمها الدولة في التعامل مع مواطنيها، بأدوات قوتها؛ الجيش والشرطة. ومن خلال هذه الأنماط، تتضح لنا إشكاليات العنف السياسي في الساحة المصرية. ثم نحدّد مسار ذلك العنف من خلال تتبّع إحدى جماعات العنف التي ظهرت على الساحة السياسية، وهي جماعة «أجناد مصر». وينتهي البحث بتوضيح تبعات مشاهد العنف على المجتمع.

أولًا: الإطار المفاهيمي للعنف السياسي

يعدّ العنف نزعة بشرية طبيعة. وقد حدَّدت الدساتير والقوانين ضوابط ومعايير لتكون أنواعٌ من العنف مقبولة، وحدّدت أيضًا المدى المقبول لتلك الأنواع، أكانت من الدولة أم من الأفراد.

عُدّ عنف الدولة مقبولًا دائمًا، لأنّ إحدى وظائفها هي الحدّ من استخدام العنف وانتشاره، لضمان أمن المواطنين ومنع انتهاك أفراد آخرين حقوقهم[1]، أي إن الأساس في الدول الديمقراطية التي تتقيّد فيها السلطة بالقانون في ممارستها العنف، هو الحفاظ على المجتمع وضمان سلامة أفراده. وجرى التركيز في دراسات عدة على العنف السياسي الذي تمارسه الجماعات المسلحة، وتجريم أفعالها ووصفها بالإرهاب، من دون الاهتمام بالعنف الخاص بالدولة أو تجريمه، حتى لو استخدمت استراتيجية الإرهاب للحفاظ على النظام، وخالفت الدستور الخاص بها في ما يتعلق باللجوء إلى العنف ومراقبته.

ظلت هذه الفكرة هي السائدة إذ اعتمدتها أدبيات العنف السياسي؛ فعلى سبيل المثال، ترى حنة أرندت أن العنف والسياسات الحكومية أمران متضادان،

(1) Jeffrey A. Sluka (ed.), Death Squad: The Anthropology of State Terror, Ethnography of Political Violence (Baltimore, MD: University of Pennsylvania Press, 1999), p. 1.

ينهي كلّ منهما الآخر من دون النظر إلى أن من الممكن أن ينتج العنف في الساحة السياسية من السياسات[2].

لكن مع مرور الوقت، بدأت تلك الأفكار تتغيّر بظهور حالات من سياسات النظم القائمة على العنف، كأنموذجَي الأرجنتين وغواتيمالا[3] في سبعينيات القرن الماضي. ومن ثمّ، بدأ الاتجاه لدراسة عنف الدولة وتأثيراته، بعد أن كان الظن أن العنف ينبع من جماعات عنيفة خارجة عن القانون، ويُمارَس خارج نطاق السياسة، فجرى التوصل إلى أنه في أحيان كثيرة ينبع العنف من الأنظمة السياسية نفسها[4].

للعنف السياسي عدد من التعريفات، منها ما يُحصر في جماعات العنف، في مقابل ما هو أشمل من ذلك، الذي تستخدمه الدراسة الحالية، أي القائم على التركيز على فعل العنف ذاته. فالعنف السياسي يعني السلوك الذي يتضمن استخدامًا فعليًا للقوة أو تهديدًا باستخدامها، من أجل تحقيق أهداف سياسية مباشرة أو أهداف اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية ذات دلالات وأبعاد سياسية[5]، أكان ذلك السلوك صادرًا عن الدولة، وهو محل التركيز هنا، أم عن الأفراد وجماعات العنف.

أمّا مستويات العنف السياسي، فهي:

1- العنف كأداة

يُستخدم العنف كورقة لدى القوى الفاعلة في الساحة السياسية، تبعًا لحسابات التكلفة والفائدة[6]، وذلك باختلاف الزمان والمكان؛ إذ يُحسب ما

(2) Mark Muhannad Ayyash, «The Paradox of Political Violence,» European Journal of Social Theory, vol. 16, no. 3 (August 2013), p. 343.

(3) Sluka (ed.), pp. 25-29.

(4) Ayyash, pp. 353-354.

(5) حسنين توفيق إبراهيم، **العنف السياسي في الوطن العربي**، سلسلة أوراق عربية 17، شؤون سياسية 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 8.

(6) فيليب بردو، «عنف الدولة والعنف الرافض في أوروبا الغربية»، في: نيفين عبد المنعم مسعد (تحرير وتقديم)، **ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن: أعمال الندوة المصرية الفرنسية الخامسة، القاهرة، 19-21 نوفمبر 1993** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1995)، ص 109.

يمكن أن يجلبه العنف للفاعل السياسي من منفعة، إضافة إلى تكلفة التنازل الذي ربما يلجأ إليه في مقابل تخلي الطرف الآخر عن العنف، للحفاظ على قدر ما من المساحة المشتركة أو سلامة المجتمع. لذا، يُعدّ العنف جزءًا من منظومة الصراع السياسي الذي يشمل أدوات أخرى، مثل المساومة والتفاوض مع الأطراف. وهو هنا له مسميات عدة في الدراسات البحثية؛ إذ يطلق عليه فرانز فانون «العنف الإنتاجي»[7] أو «العنف الجيّد»، وهو محسوب ومخاطره محدودة، سواء على الدولة أو المجتمع، تبعًا للأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وعادة ما يراعي من يستخدم هذا المستوى من العنف، تلك الأوضاع، وإلا تحوّل إلى مستويات أخرى لم يكن يرغب فيها.

يمكن القول إن النظام المصري استخدم هذا النوع من العنف، أو ما يعرف بـ «العنف الانتخابي» قبل ثورة 25 يناير، باعتباره مجرد أداة لجعل الناخبين أكثر يأسًا في ما يتعلق بالمنظومة الانتخابية ومن ثمّ التغيير. لكن نتج من تكرار العنف الانتخابي واستخدامه بكثرة، التحول إلى أنواع أخرى من العنف. وفي جميع الأحوال، لا يحقّق العنف إلا الأهداف القصيرة الأمد فحسب.

2- العنف كاستراتيجيا

وفق هذا المستوى، يعدّ العنف الوسيلة الوحيدة لحلّ النزاع المطروح أمام الفاعل السياسي. وعادة ما تكون المعادلة هنا صفرية؛ فلا يكون هناك أي حلول أمام أحد الأطراف إلا التخلص نهائيًا من الطرف الآخر، ما ينتج منه أن العنف المستخدم سيكون دفاعًا عن الذات أمام الآخر الذي سيتحوّل إلى عدوّ، وبما يضطر «الآخر»، بالتالي، إلى الانجرار إلى المعادلة نفسها. هكذا، يصبح كل عنف دفاعًا عن الذات[8]، أي مشروعًا من وجهة نظر فاعله.

3- العنف الهيكلي أو البنيوي

هو مجموعة من الاختلالات والتناقضات في هياكل المجتمع الاقتصادية والسياسية. وعادة ما يكون عنفًا كامنًا في المجتمع، لا يظهر كالعنف السلوكي

---

(7) Ayyash, p. 345.

(8) جون لوكا، «آليات منطق العنف السياسي»، في: مسعد (تحرير وتقديم)، ص 18-23.

عند الأفراد. والعنف الهيكلي هو المفسّر للارتباط الموجود بين أنواع العنف السياسي والاقتصادي والاجتماعي، فكل منها يصبّ في الآخر ويرتبط به[9]. على سبيل المثال، يعدّ العنف الاجتماعي ناتجًا بشكل ما من العنف السياسي، ومن غير المنصف أن يُفصل بينهما، كما لا يمكن الفصل بين التحرش الجماعي بالنساء في التجمعات، واستخدام الدولة التحرش الجنسي بالنساء لإبعادهن عن المجال العام قبل الثورة، كحادثة التحرش بالصحافيات في عام 2005 أمام نقابة الصحافيين. ونستطيع طرح المقاربة نفسها في شأن العنف الاقتصادي، خصوصًا فض إضرابات العمال ورفض مطالبهم، والعلاقة بين رأس المال والسلطة قبل الثورة، أو العنف الذي استُخدم لقمع الإخوان المسلمين وفصول العنف الموجهة ضدهم دون باقي المجتمع، لإخضاعهم لمعادلة السلطة الحالية. وتلك استراتيجيا اتبعتها الدولة للتعامل مع المعارضة، إضافة إلى ارتباط هذا العنف بظاهرة «البلطجية» الذين يقومون بفضّ بعض التظاهرات بالنيابة عن الشرطة وبموافقتها، وشرعنة قبول هذا النوع من العنف في المجتمع.

تستخدم السلطات المصرية أنماطًا مختلفة من العنف ضد مواطنيها، تطورت بشكل ملحوظ بعد الثالث من تموز/يوليو 2013. ونعرض تاليًا هذه الأنماط لنجيب عن تساؤل: هل آليات العنف التي تستخدمها السلطات المصرية تضعها ضمن ما يُطلق عليه «إرهاب الدولة»؟

ثانيًا: أنماط عنف الدولة المصرية

1- عمليات القتل الجماعي

بدأ النظام الجديد، ما بعد الثالث من تموز/يوليو 2013، مساره بأكبر عملية قتل جماعي شهدتها مصر الحديثة، حين قامت قوات الشرطة، بمساعدة من الجيش، باقتحام اعتصامي ميدانَي «النهضة» و«رابعة العدوية» وفضّهما، ما أسفر عن مقتل نحو 1500 شخص في عشر ساعات فقط، في 14 آب/أغسطس 2013.

---

(9) حسنين توفيق إبراهيم، **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه (17) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 42-46.

إن تفصيلات ذلك اليوم ليس هدف هذه الدراسة[10]، بل يعنينا هنا أن الثالث من تموز/يوليو 2013 يعدّ خطًا فاصلًا في مسار العنف السياسي في الساحة المصرية؛ فما قبله يختلف اختلافًا كليًا عمّا بعده. ويمكن أن يندرج ذلك تحت المستوى الأول من العنف (أي العنف كأداة)؛ إذ إن السلطات المصرية لم تأخذ الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الاعتبار. أما ما سبق الثالث من تموز/يوليو من عنف، فيعدّ تمهيدًا لما بعده. كما يعدّ ذلك اليوم مبررًا لقيام جماعات عنف، وانتشار عنف الدولة بدرجة لم تكن تعرفها مصر من قبل، متمثلًا في عمليات قتل جماعي شهدتها الساحة السياسية على مدار العام الأول بعد الثالث من تموز/يوليو، ما أثّر سلبًا في حالة الانقسام المجتمعي، وأدّى إلى تحوّل الخلافات السياسية إلى شرخٍ مجتمعي عميق، بعد أن قام عبد الفتاح السيسي بإشراك فئات من المجتمع جزئيًا، من خلال طلبه التفويض في 26 تموز/يوليو 2013، لمحاربة «الإرهاب المحتمل» بحسب قوله، وكان يريد بذلك فضّ الاعتصامين.

2- العنف التشريعي

هو إصدار قوانين وتشريعات تبرّر العنف الذي ترتكبه الدولة وتمهّد له، عن طريق تفصيل قوانين - حتى لو لم تكن دستورية - تسمح بالاعتقالات، مثل قوانين الطوارئ ومكافحة الإرهاب والتظاهر[11].

3- العنف القانوني

هو من أخطر أنواع العنف السياسي، لأنه يساهم في نفي القانون، ونفي الأساس الذي يقوم عليه القانون، ألا وهو العدالة، ما يُحدث هشاشة دستورية في مقابل نظام السلطة الفعلية، ويؤدي في نهاية الأمر إلى إضعاف تلك السلطة. وللعنف القانوني شكلان:

---

(10) للاطلاع على مزيد من التفصيلات عن عملية القتل الجماعي في ميداني النهضة ورابعة العدوية، يُنظر: المبادرة المصرية للحقوق الشخصية، «أسابيع القتل»، في:

<http://www.eipr.org/report/2014/06/18/2123>.

وتقرير هيومن رايتس وتش عن الموضوع نفسه، في:

<http://www.hrw.org/ar/middle-eastn-africa/egypt>.

(11) إبراهيم، **العنف السياسي**، ص 22.

أ- عمليات الاعتقال التعسفي لأسباب سياسية

هي عمليات اعتقال يقوم بها النظام الحاكم لأسباب سياسية ومن خارج إطار القانون والدستور. ومن المعتاد في هذه العمليات أن يجري ليّ عنق القانون لإضفاء صبغةٍ قانونية عليها. وفي هذا المجال، شهدت مصر أكثر من 41 ألف حالة اعتقال[12]، على الرغم من أن هذا الإحصاء لا يشمل الحبس الاحتياطي من دون اتّهام، وهو مفتوح المدة، بحسب قانون الطوارئ.

ب- الأحكام القضائية المرتبطة بقضايا سياسية

هي مجموعة من الأحكام القضائية بالحبس لمددٍ مختلفة، ويمكن أن تصل إلى الإعدام؛ إذ حُكم بالإعدام على 1707 أشخاص، نُفّذ الحكم بحق سبعة منهم، بينما أقر المفتي أحكام 515 شخصًا[13] آخرين. وعادة ما تستهدف هذه الأحكام عناصر تنتمي إلى قوى وتيارات سياسية معارضة، وذلك بتهم مختلفة، منها الانتماء إلى تنظيم إرهابي أو المشاركة في التظاهر والتحريض عليه أو التحريض على العنف. كما أنّها أحكام تستند إلى قوانين استثنائية، مثل قوانين الطوارئ. وهي عادة ما تكون مسيّسة وبعيدة عن الاعتبارات والأسس القانونية التي تضمن وجود محاكمة نزيهة[14]، إضافة إلى من يحوّلون إلى القضاء العسكري.

يعد هذان النوعان من العنف القانوني الأسوأ على الإطلاق، لأنهما يغلقان أيّ باب للمفاوضات أو الإنهاء السلمي لحالة العنف، وينهيان حالة المقاومة السلمية عن طريق التحاكم والقضاء، وهما الوسيلة الأخيرة التي تمنع الانجرار للعنف. إن استخدام هذين النوعين يحوّل مستوى العنف من «أداتيٍّ» إلى «استراتيجي»، ليتطور مع مرور الوقت إلى المستوى «الهيكلي» أو «البنيوي»، علمًا أن الأصل هو احتكار القانون - لا النظام السياسي - للعنف، لأن النظام يخضع للقانون، ومن ثمّ لا يكون القانون وسيلة في يد النظام[15].

---

(12) يُنظر إحصاءات «ويكي ثورة»، في: <https://wikithawra.wordpress.com/detainees/>.

(13) يُنظر حصر بالقضايا وأحكام الإعدام، في: <http://www.noonpost.net/content/6745>.

(14) آدم قبي، «رؤية نظرية حول العنف السياسي»، في: **مجلة الباحث**، ج 1 (الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، 2002)، ص 107.

(15) لوكا، ص 23.

4- التعذيب

عادة ما تقوم به إحدى مؤسسات الأمن في الدولة، وهو آلية ممنهجة ضد المعتقلين السياسيين أو غيرهم، بهدف إرغامهم على الاعتراف بأمور قاموا بها أو لم يقوموا بها[16]. وهذا الأمر ليس جديدًا على قوات الشرطة المصرية؛ فالثورة كان رمزها شاب قُتل في أثناء تعذيبه في قسم للشرطة بمدينة الإسكندرية، ولا تزال أعداد القتلى في أماكن الاعتقال تتصاعد نتيجة التعذيب والإهمال الجسيم، وقُدّرت بنحو 255 قتيلًا حتى نهاية الربع الأول من عام 2015[17].

5- الإخفاء القسري

يُقصد به إخفاء بعض الأشخاص قسرًا نتيجة توجهاتهم السياسية. ومن الممكن أن يظهر هؤلاء بعد فترة، أو يختفوا نهائيًا. على سبيل المثال، تعرّض معتقلون للإخفاء القسري حيث احتُجزوا سرًا في سجن العزولي في داخل معسكر الجلاء الحربي بمحافظة الإسماعيلية، من دون إقرار رسمي بذلك، وحُرموا الاتصال بالمحامين وبأسرهم. وبقي المعتقلون - الذين زُعم أن من بينهم قادة تظاهرات ومتهمين بجرائم متعلقة بالإرهاب - في المعسكر، مددًا تصل إلى 90 يومًا من دون إشراف قضائي، وتعرّضوا لتعذيب مارسته قوات الأمن لانتزاع «اعترافات» منهم. وأخطرت النيابة العامة أُسر المختفين أنها تفتقر إلى الولاية القضائية على السجون العسكرية[18]. ومن أبرز القضايا التي أُعدم فيها معتقلون أُخفوا قسرًا، قضيتا «عرب شركس» و«أنصار بيت المقدس».

6- العنف الجنسي

هو أحد أبرز أنواع العنف السياسي؛ إذ ينتشر في جميع أنحاء العالم. ويرتبط دائمًا بالرغبة في امتهان الشخص المعنّف جنسيًا، ويتدرّج من التحرش اللفظي إلى الاغتصاب. وهو أحد أنواع العنف المتعارف عليها داخل أروقة الشرطة المصرية؛

(16) Sluka (ed.), p. 14.

(17) المرصد المصري للحقوق والحريات، وحدة الرصد والتوثيق، «تقرير انتهاكات حقوق الإنسان، الربع الأول لعام 2015: يناير - فبراير - مارس»، في: <http://bit.ly/1idP6nk>.

(18) منظمة العفو الدولية، «تقرير منظمة العفو الدولية لعام 2015-2016»، في: <https://www.amnesty.org/ar/latest/research/2016/02/annual-report-201516/>.

إذ يمارَس بكثرة وبشكل ممنهج حتى قبل ثورة 25 يناير، ولا يوجد أي استثناءات في شأنه، بل يَستهدف النساء والرجال والأطفال القصّر على حدّ سواء. كما أنه أوّل أنواع العنف الذي تستخدمه قوات الأمن المصرية ضد المعتقلين، وإن كان يصعب رصد هذا النوع من العنف وإحصاؤه تبعًا لطبيعته[19]، ولخوف الضحية من التشهير بها.

7- التصفية الجسدية

هي عمليات القتل التي تقوم بها أجهزة الأمن عن طريق فرق تقتحم المنازل، حيث تُقتل الضحية في منزلها أو يجري خطفها أحيانًا، وتصفيتها في مكان آخر. على سبيل المثال، جرت تصفية شخصين في منزليهما في محافظتي الإسكندرية والجيزة، عن طريق فرقٍ من قوات الأمن، بزعم الانتماء إلى الإرهاب، ومن دون إبداء أي أسباب أو تقديم دلائل قانونية. ويستخدم الجيش التصفية الجسدية في سيناء بحجّة أن المستهدَفين متشددون خطرون أو تكفيريون إرهابيون. وأعلن المتحدث الرسمي للقوات المسلحة قتل نحو 725 شخصًا منذ بدء عمليات سيناء في أيلول/سبتمبر 2014[20]، من دون وجود تحقيقات فعلية أو محاكمات للضحايا، مع الإشارة إلى أن هذا النمط من العنف يُعدّ جديدًا نسبيًا على قوات الأمن[21].

8- التهجير القسري

استُخدم هذا النوع من العنف في سيناء، حيث جرى تهجير نحو 600 أسرة بعد أن قام الجيش بإخلاء منطقة بعمق 500 متر من الشريط الحدودي مع قطاع

---

(19) الفدرالية الدولية لحقوق الإنسان، «كشف نفاق الدولة: العنف الجنسي الذي ترتكبه قوات الأمن في مصر»، في: <https://www.fidh.org/IMG/pdf/final_egypt_report_web.pdf>.

(20) شريف محي الدين، «الدولة عندما تثأر.. تشنّ حربًا على نفسها!»، موقع **مدى مصر**، 2015/5/30، في: <goo.gl/ftZC6q>.

(21) للمزيد عن التصفية الجسدية، يُنظر: «المعارضين في مصر بين التصفية الجسدية والإعدام بأحكام قضائية»، موقع **هيومن رايتس ووتش**، في: <http://bit.ly/21OKklD>;

شيماء حمدي، «التصفية الجسدية «شعار المرحلة».. والشرطة دون محاسب»، موقع **البديل**، 2015/5/24، في: <http://bit.ly/1KuRhyu>;

عبد الرحمن أبو الغيط، «التصفية الجسدية.. سلاح جديد للسلطة ضد المصريين»، **الجزيرة.نت**، 2015/5/26، في: <http://bit.ly/1J2Lz4Z>.

غزة، لتكون منطقة عازلة ومنع العمليات الإرهابية ضد الجيش، كما ذكر المتحدث العسكري للقوات المسلحة[22].

9- استخدام «البلطجية» والمرتزقة لقمع التظاهرات والاحتجاجات

تستعين أجهزة الأمن بعناصر خارجة على القانون لقمع المعارضين للنظام، وذلك لسببين: **أولهما**، جعل الأمر ملتبسًا على المتابع لحوادث العنف، فلا يفرّق بين الضحية والجاني، كون كلا الطرفين مدنيًّا. و**ثانيهما**، عدم التدخل المباشر لأجهزة الأمن في ذلك القمع، للتملص من المسؤولية. وينتشر استخدام قوات الأمن هذا النوع من العنف في الانتخابات، أكانت محلية أم برلمانية أو رئاسية. كما تستخدمه لفضّ التظاهرات، ثمّ تتذرّع بأن الأهالي والمواطنين (البلطجية) قاموا بفعل ذلك، من دون تدخل من الأمن[23]. وانتشر هذا النمط في العام الأول بعد الثالث من تموز/يوليو، وقبل فضّ اعتصامي «رابعة العدوية» و«النهضة»، لتهيئة المجتمع لمشاهد العنف المقبلة[24]، فيظنّ بعضهم أن من حقهم استخدام العنف ضد الآخرين لاختلاف توجههم السياسي، لأن لهذا النوع من العنف تأثيرًا كبيرًا في قبول الناس العنف وانتشاره. وقد قام أهالي المناطق التي تسير فيها التظاهرات بفضّها مرات عدة، من دون أن يكون لهم أدنى حق قانوني في ذلك، الأمر الذي أدّى إلى تصاعد مشاهد العنف المجتمعية، ومن أبرزها حوادث العنف في مسجد الفتح برمسيس في القاهرة، في 18 آب/أغسطس 2013.

10- استخدام أجهزة الشرطة العنف مباشرة

في هذا النمط تلجأ أجهزة الشرطة إلى استخدام العنف لفض تظاهرة أو احتجاج معين[25]. وكذلك الحال بالنسبة إلى الجيش الذي يكون دوره أخطر من دور أجهزة الشرطة، نتيجة درجات تسليحه المختلفة[26].

---

(22) «المنطقة العازلة في سيناء: ضرورة أمنية أم إخلاء قسري»، **بي بي سي عربي**، 2014/10/30، في: <http://bbc.in/1OWu316>.

(23) إبراهيم، **العنف السياسي**، ص 21.

(24) المبادرة المصرية للحقوق الشخصية.

(25) إبراهيم، **العنف السياسي**، ص 22.

(26) قبي، «رؤية نظرية».

لا يعد معظم تلك الأنماط جديدًا بالنسبة إلى السلطات المصرية، لكن وجه الاختلاف هو مقدار العنف المستخدم وآلياته.

إن دخول الجيش بآليات العنف الكثيفة التي يمتلكها إلى سيناء يعد استثناء، من حيث الأدوات والأنماط المستخدمة في المداهمات والتصفية الجسدية والاعتقال العشوائي والتهجير القسري وقطع الاتصالات لساعات طويلة في اليوم. كما يكون مصدر المعلومات الرئيس عما يحدث في سيناء هو المتحدث الرسمي للقوات المسلحة، أو أفرادًا من سكان سيناء يحاولون توثيق ما يحدث في أثناء عمليات القمع التي يمارسها الجيش.

تبعًا لأدبيات العنف السياسي، فإن استخدام النظام السياسي بصفة عامة لنوعي التعذيب والتصفية الجسدية، يضعه في مصاف النظم الإرهابية[27]. وفي ما يتعلق بالنظام المصري الحالي، يمكن القول إنه يسير بخطى ثابتة نحو تطبيق أنواع إرهاب الدولة كافة ضد مواطنيه، مثل حال النظام الأرجنتيني في سبعينيات القرن الماضي. وهو يضيف في هذا السياق أنواعًا من العنف جديدة نسبيًا عليه، مثل التصفية الجسدية أو التهجير القسري.

تواجه دراسة العنف السياسي في مصر العديد من الإشكاليات، نظرًا إلى تداخل الأسباب بالنتائج، وتداخل فواعل العنف بضحاياه. منها:

- **نسبية العنف**، بمعنى أن أفعال العنف لا تتساوى. على سبيل المثال، لا تتساوى أفعال الشغب، مثل تكسير واجهات المحال وإلقاء الحجارة، مع التفجيرات بوساطة السيارات المفخخة. ومساواة أنماط العنف بعضها ببعض تقضي على عدد من المفاهيم الأساسية، أهمها العدالة في التعامل وفي القصاص. لكن في مصر، تجري المساواة بين أعمال العنف، فيطلق على الاشتباكات التي تحدث في التظاهرات إرهابًا، وفي الوقت نفسه يطلق على التفجيرات المخطط لها مسبقًا إرهابًا أيضًا. كما يُعتبر القتل الجماعي نوعًا من أنواع مكافحة الإرهاب، وكذلك التصفية الجسدية للمعارضين. لذلك، وضعت أدبيات العنف السياسي بعض المعايير المهمة لدراسة العنف، يجب أخذها في الاعتبار: آليات العنف

(27) Sluka (ed.), pp. 17-18.

المستخدم؛ درجة العنف والمستهدف به؛ مشروعية العنف؛ عدد المشاركين في العنف وتوجهاتهم، وهل هم مجموعات أم أفراد، وما هي توجهاتهم وأهدافهم لممارسة العنف؛ الوقت، وهو مقدار المدة التي تستمر فيها حوادث العنف[28].

بالتطبيق على الحالة المصرية نجد أنه لا يجري أخذ أيٍ من هذه المعايير بالاعتبار؛ إذ لا تهتم السلطات الأمنية والقضائية بآليات العنف المستخدم؛ هل هي حجارة في تظاهرة قذفت بشكل عفوي لم يُخطط لها مسبقًا، أم قنبلة زرعت بهدف اغتيال آخرين وإرهابهم عن قصد وتخطيط، فكلٌّ من الآليتين والنمطين يُعَدّ إرهابًا. وينطبق الأمر نفسه على المعايير الأخرى.

- **مشروعية العنف واحتكاره:** اعتُبرت الدولة الجهة الوحيدة التي لها الحق في استخدام العنف دائمًا، لأن لعنفها أهدافًا سامية، مثل الحفاظ على الأمن القومي أو الحفاظ على الدولة. وعادة ما ترى الدولة أن لا سبيل إلى الحفاظ على الوضع الراهن سياسيًا واقتصاديًا إلا عن طريق التهديد بالعنف أو ممارسته بشكل ممنهج مستمر[29]. لذلك، جرى تصميم الدولة الدستورية لتخضع لرقابة شديدة ونظام قضائي صارم في ما يتعلق باستخدامها العنف[30]. أما عندما تتجاوز الدول في استخدامها العنف المادي ضد مواطنيها، أو تستخدم ما يعرف بـ «العنف القانوني»[31] (وتتجاهل ما جاء في دستورها من أحكام تخص حرية الرأي والتعبير، كما تتجاهل الجزء الخاص بحقوق الإنسان والحريات، فضلًا عن إصدار القضاء أحكامًا جزافية)، للحفاظ على بقاء النظام السياسي، فإنه تظهر هنا الإشكالية المتعلقة بالمشروعية.

أما في ما يتعلق بعنف الأفراد ضد الدولة، فيختلف من وقت إلى آخر بحسب النظريات السياسية، فهناك ما يعرف بـ «العنف الثوري» الذي يعد مشروعًا وحقًا من حقوق الناس[32]. وهناك من يرفض «حوادث الشغب»، فلا يوجد معيار محدد

---

(28) قبي، ص 103.

(29) Sluka (ed.), p. 33.

(30) John Schwarzmantel, Democracy and Political Violence (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), p. 64.

(31) نيفين مسعد، «المقدمة»، في: مسعد (تحرير وتقديم)، **ظاهرة العنف**.

(32) Schwarzmantel, pp. 80-83.

لاعتبار هذا النمط مشروعًا أم لا، بل إن في كل حالة تختلف الرؤية، وتختلف زاوية النظر إلى حقوق الإنسان والمعايير الدولية، وهناك من يحوله إلى إرهاب، ومن هنا تظهر الإشكالية؛ فهذه الإشكالية تؤثر في مدى قبول الناس مستويات العنف وتطورها، وقبولهم عنف الدولة، ومن ثم قبولهم عنف جماعات العنف، وقبولهم عنف أنفسهم. وترى الدراسة أنه كلما أضافت الدولة أنواعًا وآليات للعنف وأصرت على مشروعيتها بصرف النظر عن الحق الدستوري وحقوق الإنسان، زاد ذلك من قبول الناس كل من ثقافة العنف على المستوى الهيكلي أو البنيوي، وثقافة الخوف التي تفرضها الدولة على مواطنيها ليتجنبوا الدخول في صراع معها[33]، وكي يخشى الناس بعضهم بعضًا.

- **الإرهاب كنمط من أنماط العنف السياسي:** يعد الإرهاب في مصر من أهم الإشكاليات التي تواجه دراسة العنف السياسي الموجود على الساحة، لأنه يطرح عددًا من التساؤلات، من مثل تعريف الإرهاب. إذ تتعدد التعريفات وتتداخل؛ فمن هم الذين يطلق عليهم وصف إرهابيين؟ وما هو الفعل الذي يعد إرهابًا، ولا سيما أن كل فعل عنيف ينطوي على درجة من درجات التهديد والترهيب، سواء من المواطنين أو الدولة؟ وكيف تتعامل الدول مع الإرهاب؟ وكيف يجري تعميم المفهوم وتأثيره في المسارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ وكيف يتعامل المجتمع الدولي مع الإرهاب ومع شرعنة ما تقوم به الدول تحت مسمى «محاربة الإرهاب»؟ وكيف تنقل نماذج من دولة إلى أخرى لتبرير عنف الدولة ضد فئة من الفئات تحت ذلك المسمى؟ ومتى نطلق على عنف الدولة إرهابًا؟ فقد دخل العالم، منذ حوادث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، ما يسمى «الحرب على الإرهاب»، من دون تحديد قاطع لهذا المصطلح. ونشر الرئيس الأميركي جورج بوش الابن آنذاك ثقافة الإرهاب في العالم[34]، وقام السيسي بتنزيل مصطلحات ورؤى الحرب العالمية على الإرهاب، مثل «من ليس معي فهو ضدي» و«الإرهابيون يتآمرون علينا»، على الداخل المصري، وذلك لتضمين

(33) باربرا ويتمر، **الأنماط الثقافية للعنف**، ترجمة ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة 337 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص 11-13.

(34) Sluka (ed.), p. 20.

رؤيته للواقع الداخلي المصري في النطاق العالمي. أما على النطاق الداخلي، فما عاد مستهجنًا مقدار العنف أو كيفية استخدامه لمحاربة ذلك الإرهاب.

- **صعوبة الفصل بين العنف كحوادث في حد ذاتها، والخطاب الدائر حوله:** بينما يؤدي الإعلام دورًا مهمًا في تجريم العنف أو التحريض عليه[35]، حدّد الإعلام المصري - الخاص والرسمي - أنواع عنف مقبولة ومشروعة، وإن كانت غير قانونية. على سبيل المثال، جرت الإشادة بمن سُمّوا «الأهالي» و«المواطنون الشرفاء» لتدخلهم لفض التظاهرات، من دون أن يكون لهم الحق في ذلك، فهذه وظيفة الدولة وحدها، بينما جرى تجريم عنف المتظاهرين الذي صاحب فض التظاهرات، مع أنه يمكن أن يدخل في مجال العنف المقبول في مستويات أخرى، وكنوع من أنواع الدفاع عن النفس.

على مستوى آخر، يشكل الخطاب الرسمي عن العنف إشكالية أيضًا، حيث يجري تجريم أي عنف موجه إلى النظام، بصرف النظر عن مدى مشروعيته، كأن النظام هو المحدّد لمشروعية العنف بشكل مطلق، وعلى الرغم من أن ذلك النظام يتجاوز في استخدامه العنف الأنواع المشروعة[36].

حدّد خطاب العنف الفئة المستهدفة من عنف الدولة، وعلى أي أساس تُستهدف؛ ففي مصر، استُهدف أتباع التيار الإسلامي بناء على انتمائهم السياسي. ومن أجل عزلهم بشكل أكبر، استخدم الخطاب الرسمي والإعلامي قوالب جامدة وضع فيها أبناء هذا التيار، لا على المستوى السياسي فحسب، بل على المستوى الاجتماعي أيضًا. ثم انتقل إلى باقي المعارضين، فجرى تنميط كل من يعارض النظام في قوالب جامدة، من الخيانة والتآمر مع الخارج والبعد عن الدين، ورسم صور مغلوطة لهم، وذلك لتكوين صورة وهمية للعدو الداخلي، وكي يحظى العنف المستخدم ضد تلك الفئة بقبول المجتمع[37]. فما تأثير تلك الأنماط من

---

(35) علي ليلة، «الأبعاد الاجتماعية للعنف السياسي»، في: مسعد (تحرير وتقديم)، ص 73.

(36) Schwarzmantel, p. 61.

(37) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 1-10.

عنف الدولة، وتلك الإشكاليات، في حركة الشارع المضادة له؟ وما أثر ذلك في جماعات العنف الموجودة على الساحة؟

ثالثًا: ظهور جماعة أجناد مصر

جرى اختيار حالة جماعة «أجناد مصر» في سياق هذه الدراسة للأسباب الآتية:

- أنها إحدى الجماعات التي نتجت من مشهد فض اعتصامي «النهضة» و«رابعة العدوية».

- مرجعيتها الدينية التي طورتها منذ أن أعلنت عن نفسها في عام 2014.

- ربط نفسها بالحراك الثوري، بإعلان انطلاقتها في ذكرى ثورة 25 يناير، ومن خلال بياناتها وإصداراتها التي تربط بين عنف الجماعة وعنف الشرطة.

سيجري تتبع مسار الجماعة منذ نشأتها، فهل حدث تطور في عملياتها، ولماذا؟ ومن المستهدف من تلك العمليات؟ وكيف تطورت رؤيتها لكل من المستهدفين والمجتمع، في إثر العنف الدائر والمرجعية الدينية؟

أعلنت جماعة «أجناد مصر» وجودها، مع إصدارها البيان الأول في كانون الثاني/يناير 2014. وحددت فيه هدفها الأساسي بـ «تطهير البلاد من الأجهزة القمعية وبتر تلك الطغمة الفاسدة من مجتمعنا وتحرير شعبنا من كل عبودية لغير الله تعالى»[38]. ويستدل من ذلك أن الجماعة ستستهدف أجهزة الشرطة في الأساس، نتيجة القمع الذي يمارسه النظام باستخدامه تلك الأجهزة. وبناء عليه، دشنت الجماعة حملة «القصاص حياة» التي تستهدف «شتى الأجهزة الإجرامية التابعة للنظام» بحسب قولها، وليكون «القصاص» هو منطق الجماعة في تعاملها مع قوات الأمن، وتكون قوات الشرطة هي الفئة المستهدفة الرئيسة.

تضاربت الآراء بشأن انتماء الجماعة، حيث أكد بيانٌ لجماعة «أنصار بيت

(38) البيان الأول لجماعة أجناد مصر بتاريخ 25 كانون الثاني/يناير 2014، ومعظم بياناتها، في:
<http://bit.ly/1VZRjRE>.

المقدس» انفصالها عنها، وذلك بفصل مسؤولية كلٍ منهما عن العمليات؛ إذ اعترفت «أجناد مصر» بمسؤوليتها عن عملية في بداية ظهورها، كما اعترفت «أنصار بيت المقدس» بمسؤوليتها عن العملية ذاتها، قبل أن تعود الأخيرة إلى نفي ذلك. وإذا كان بعض المحللين ينسب انتماء «أجناد مصر» إلى جماعة الإخوان المسلمين، نتيجة خطاب الأولى المُؤسَّس على فضّ اعتصامَيْ «رابعة العدوية» و«النهضة»، فإن آخرين ينسبونها إلى مجموعة «حازمون»، المؤيدة للمرشح الرئاسي السابق حازم صلاح أبو إسماعيل، وذلك نتيجة انحصار عمليات «أجناد مصر» في بدايتها في محافظة الجيزة[39].

يعد ظهور «أجناد مصر» نتيجة مباشرة لعمليات فضّ اعتصامَيْ «النهضة» و«رابعة العدوية». ويمكن القول إن لدى أعضاءها خلفية إسلامية، أو هم أعضاء في جماعات إسلامية متفرقة، لكنهم يرفضون المسار الحالي لجماعة الإخوان المسلمين، بسبب عدم قبول «أجناد مصر» خطاب «الإخوان» في التعامل مع السلطة، من حيث التظاهر بسلمية.

أعلنت جماعة «أجناد مصر» نشوءها بعمليات قبل 24 كانون الثاني/يناير 2014، فيما يبدو محاولة لاختبار ردة فعل القوات النظامية على عملياتها. وكان من ذلك، استهداف كل من «كمين عبود» في 20 تشرين الثاني/نوفمبر 2013، و«كمين السواح» في 25 تشرين الثاني/نوفمبر 2013، واستهداف نقطة «محور 26 يوليو» في 7 كانون الثاني/يناير 2014[40]. ونفّذت الجماعة منذ انطلاقها، 26 عملية تفجيرية، ضمن نوعين من العنف: الاغتيال، وتفجير المقار الأمنية.

- رؤية جماعة أجناد مصر للواقع السياسي ومرجعيتها

ينحصر خطاب الجماعة تجاه الناس في ثلاثة أهداف: **الأول**، نصرة المعتقلات؛ فلا يكاد تخلو إصداراتها المرئية من مشاهد اعتقال النساء والفتيات على مدار العامين الماضيين. **والثاني**، الثأر لمن قُتلوا، مع عرض مشاهد القتل

(39) محمد إسماعيل، «خريطة الجيل الثالث من تنظيمات العنف في مصر»، **السياسة الدولية**، العدد 198 (تشرين الأول/أكتوبر 2014)، ص 86-87.

(40) البيانان 1 و2 لجماعة أجناد مصر.

ضمن حوادث العنف التي وقعت في مصر، ولا سيما فضّ اعتصامي «النهضة» و«رابعة العدوية». و**الثالث**، تأكيدها أن عملياتها لمناصرة المعتقلين[41]، وذلك لاستمالة الناس وقبول عنفها؛ إذ تصر على أنّ عنفها هو ردة فعل على عنف السلطة.

أما في ما يتعلق بالواقع السياسي المصري، فهي ترى - بحسب المسؤول العام عنها، في حوار نشرته مؤسسة «الكنانة» في 10 كانون الثاني/يناير 2015، أن مشهد 30 حزيران/يونيو يعد «منحة ربانية» «لنفهم أن الحل لن يكون إلا بالقوة والسلاح، وأنه يجب أن نعود إلى الجهاد»؛ «فالديمقراطية بمثاليتها لن تحقق ولم تحقق، سواء في الداخل حيث يلعب بها الطواغيت، أو بالغرب حيث يتم تحكيم الشهوات». لذلك، لا تعترف الجماعة بأي عملية سياسية تمت منذ الثورة إلى الآن، ولا تطالب بعودة الرئيس محمد مرسي إلى الحكم، بل تطالب من يخرج للتظاهر أن تكون مطالبه مقصورة على إزالة حكم الطواغيت وإقامة حكم يسير بشرع الله[42].

أما في ما يتعلق بعلاقة الجماعة بالجماعات الأخرى، فنفت ارتباطها أو انتماءها إلى أي جماعة أخرى، أكانت «القاعدة» أم تنظيم «داعش». وبحسب المسؤول العام عنها: «إنهم لا يعملون بمبدأ البيعات، ما دمنا مستضعفين ولم يحصل لنا تمكين في بلادنا». مع الأخذ في الاعتبار أن الجماعة التي أصدرت بيان تعزية في مقتل المسؤول العام لـ «أجناد مصر» على يد قوات الأمن في مطلع نيسان/أبريل 2015، هي تنظيم «القاعدة في جزيرة العرب»، في إشارة إلى تقارب المرجعيات بين الجماعة و«القاعدة».

أما عن العلاقة بالجماعات الداخلية، فأعربت الجماعة عن وجود تناصح وتشاور مشترك مع جماعة «أنصار بيت المقدس» (ولاية سيناء)، لكن لا وجود لأي ارتباط تنظيمي أو تنسيق في ما بينهما[43]. وكما سبق الذكر، تعد عمليات كل منهما منفصلة عن الأخرى.

---

(41) الحوار المفتوح مع المسؤول العام لجماعة أجناد مصر، في:

<https://archive.org/details/ajnad-misr>; and <http://bit.ly/24JfFoP>.

(42) المرجع نفسه.

(43) المرجع نفسه.

أما بالنسبة إلى مرجعية الجماعة، فهي - بحسب المسؤول العام - «توحيد الله وإبراء الذمة من كل ناقض، وفك الأغلال عن الأمة. وهذا لن يكون إلا بالقوة والتغيير الشامل والكامل للأنظمة ليحل محلها شرع الله»، وبهذا يؤكد أن العنف هو السبيل الوحيد في رأي الجماعة للتغيير السياسي.

أما عن المشاركة السياسية، فيقول المسؤول نفسه: «لا تجوز أي مشاركة سياسية تحت ظل أي نظام يعتمد على غير حكم الله أو يجعل التشريع لغير الله»[(44)]. ومن ثم، فإن الجماعة تطورت في رؤيتها من القصاص من الشرطة، إلى تغيير النظام بكامله ورفض العملية السياسية.

إن المتابع لمسار «أجناد مصر» وحالها يجد أنها تهدف بشكل أساس، ومن خلال بياناتها وعملياتها، إلى الانتقام من قوات الشرطة، وإن كان الوضع قد اختلف قليلًا في ما يتعلق بالجامعات؛ إذ رأت الجماعة أن يدخل ضمن المستهدفين بعملياتها الأمن الإداري والأشخاص التابعون لشركات الأمن الخاصة، إضافة إلى القضاة ووكلاء النيابة، وإن لم يُستهدفوا حتى الآن، وذلك كردع للقوة الغاشمة، وهو ما تنص عليه الأديان والقوانين الوضعية كرد للاعتداء، والدفاع عن النفس (بحسب بيانات الجماعة). وتضع الجماعة هذه الفئات ضمن ما تسميه «الطائفة الممتنعة»، لذلك تحمل معظم بياناتها عنوان «القصاص حياة». وتقوم الجماعة بوضع فئة مستهدفة خاصة، بصرف النظر عن تورط جميع أعضائها في التعذيب أو الاعتقال، وهي الشرطة، وتباشر عملياتها بناء على انتماء هؤلاء الأفراد إلى الشرطة بصرف النظر عن أفعالهم؛ فهي ربما تتحرى الدقة في ما يتعلق بعمليات الاغتيال التي قامت بها، لكنها في باقي التفجيرات تستهدف الشرطة كفئة جرى تنميطها من وجهة نظر الجماعة على أنها «الفئة الممتنعة»، وهي الفئة الأحق بالحرب، وذلك كما فعل النظام بجماعة الإخوان المسلمين ومن حولها، حين جرى تحويلها إلى فئة مستهدفة بصرف النظر عن أفعال أفرادها.

أما في ما يتعلق بأدوات الجماعة، فإنها لم تستخدم في عملياتها إلا العبوات الناسفة، سواء في تفجير المواقع أو في الاغتيالات. وعند سؤال المسؤول العام:

(44) المرجع نفسه.

لماذا العبوات الناسفة؟ أكد[45] أنها تمثل المرحلة الأولى من حرب العصابات، وأن الجماعة لديها خطة بمراحل تُتخذ بالتدريج حتى تؤتي نتائجها. وفي تفسيره لمحدودية تأثير العبوات، قال إن ذلك يأتي لحماية الناس، لأن التمركزات الأمنية عادة ما تكون في وسط المدن.

تزيد الجماعة من الخطاب العاطفي في بياناتها لاستقطاب أكبر عدد ممكن من الشباب، وإيجاد حاضنة شعبية لها ولعملياتها. لذلك، تؤكد الجماعة أنها لا تستهدف المدنيين، فتطالبهم بالابتعاد عن أماكن تمركز قوات الأمن حتى لا يصيبهم أذى، أو بتأكيد تقليل أثر العبوات أو خلوها من الشظايا حتى لا تصيب المارة، أو بإخبار الأمن عن أماكن وجود العبوات، كما حدث بعبوات ميدان الاتحادية، حتى لا تصيب المارة. وعلى الرغم من تلك التأكيدات، فإنه يوجد بعض المصابين من غير قوات الشرطة في عملياتها، وهو ما لا تعترف به الجماعة في بياناتها أو تقدم الاعتذار عنه.

يجب التفريق بين خطاب الجماعة المُؤسس على تهييج المشاعر المتعلقة بالاعتقالات بين الشباب ومشاهد عنف الدولة، خصوصًا تلك الموجهة إلى النساء بشكل خاص، وعنفها الذي يحول الشرطة إلى العدو المحارب داخل الدولة بجميع فئاتها. على سبيل المثال، أكدت الجماعة أنها تستهدف خبراء المفرقعات، وهم فئة في جهاز الشرطة ليس لهم علاقة بالاعتقال أو التحقيق.

بخلاف جماعة «أنصار بيت المقدس» (ولاية سيناء) التي لا تهدف إلى الحفاظ على الحاضنة الشعبية، كما يبدو ذلك في تَفجيرَي مديريتي أمن المنصورة والقاهرة، اللذين نتج منهما مصابون مدنيون، فإن «أجناد مصر» تهتم بتبرير أفعالها. كما أن عنف الجماعة مختلف عن عنف الجماعات التي ليست لها مرجعية دينية، مثل «العقاب الثوري» و«ولع» و«مولوتوف»؛ فهي جماعات قائمة على الانتقام من الشرطة، وتنفيذ عمليات تخريب ترى من وجهة نظرها أنها مضرة بالنظام، مثل تفجير محولات الكهرباء. هذا فضلًا عن عدم وجود رؤى للواقع السياسي لتلك الجماعات؛ فجماعة «أنصار مصر» تعد حالة منفردة بذاتها من حيث استهداف عملياتها رجال الشرطة، ولا تبدي في بياناتها ميلًا إلى تكفير المجتمع أو توجيه

(45) المرجع نفسه.

عملياتها ضده، وتصر على تفادي المدنيين، مع عدم الاعتراف بوقوع ضحايا من المدنيين نتيجة عنفها.

أعلنت السلطات القضائية في 22 أيار/مايو 2014 «أجناد مصر» جماعة إرهابية، كما أعلنت السلطات الأمنية القبض على 20 شخصًا بتهمة الانتماء إلى الجماعة وإحالتهم إلى القضاء بتلك التهمة، إضافة إلى اتهامها بالعمليات السابقة الذكر للجماعة. ونشر بعض وسائل الإعلام ما زعم أنه اعترافات ممن قبض عليهم بانتمائهم إلى الجماعة وقيامهم بالعمليات السابقة الذكر، مع تمثيل كيفية قيامهم بتلك العمليات في القضية المعروفة إعلاميًا بـ «خلايا أجناد مصر»[46].

أما في ما يتعلق بمناطق عمليات الجماعة، فاتخذت محافظة الجيزة منطلقًا لها، ثم توسعت إلى محافظة القاهرة. ولم يخرج نطاق عملياتها حتى الآن عن هاتين المحافظتين. ومن غير المعروف عدد أعضائها أو هيكلها التنظيمي، لكن مع إعلان مقتل قائدها، أعلنت أن مجلس شورى الجماعة اختار خلفًا له.

لا تزال المعلومات محدودة في شأن مدى انتشار الجماعة بين الأوساط الشبابية. لكن بالنظر إلى حال شباب الإسلاميين، خصوصًا بعد فض اعتصامي «النهضة» و«رابعة العدوية»، نجد أن بعضهم يرى أن رفع السلاح ضد النظام السياسي الحالي هو الحل، وهؤلاء سيكونون من أكثر الناس تأييدًا لجماعات العنف.

يتبين من رؤى الجماعة أن لها رؤية «قطبية» جهادية تجاه حكام العرب. وكانت قد نشرت مقتطفات من أحد أحاديث الشيخ عمر عبد الرحمن[47] في إصدار «زمجرة العبوات»، وإن لم تصرح عن هوية المرجعية التي تتبعها، ولا سيما مع تركيزها على الداخل بشكل كبير. ويرى بعضهم أن الجماعة تسعى إلى «تمصير الحالة الجهادية»[48]، وذلك لخصوصيتها وإصرارها على التمكين الداخلي قبل

(46) للمزيد من اعترافات المقبوض عليهم بانتمائهم لجماعة أجناد مصر، يُنظر:

<http://bit.ly/1RCWLbW>; <http://bit.ly/1SeNxEZ>; and <http://bit.ly/216x5XU>.

(47) الشيخ عمر عبد الرحمن، أمير الجماعة الإسلامية السابق، وأحد المتأثرين بأفكار سيد قطب، وهو من أصدر فتوى قتل السادات، وهو مسجون في الولايات المتحدة، لاتهامه بالضلوع في عمليات تفجيرية هناك.

(48) مصطفى زهران، «أجناد مصر.. وتمصير الحالة الجهادية»، **الجزيرة.نت**، 2015/1/25، في: <http://bit.ly/21G2TVB>.

البيعة لأي من الجماعات الخارجية، ولإصرارها على القبول الشعبي قبل تطور عملياتها وتوسيع فئتها المستهدفة.

يعتقد بعض المحللين أن الجماعة انتهت مع مقتل قائدها[49]، وهو ما لا يعني هذه الدراسة؛ فسواء استمرت الجماعة أو لم تستمر، فإن نشأتها ستظل من مشاهد العنف السياسي للدولة، ولها دلالة مهمة على أنواع العنف السياسي وتطورها.

لا ينفي ذلك أن الفئة المستهدفة التي تحددها «أجناد مصر» تُدخلها في إشكالية الإرهاب؛ فهل يطلق على عملياتها وصف إرهابية؟ وسيدخلنا ذلك أيضًا في إشكالية مشروعية العنف وقبوله؛ فهل يقبل الشارع عمليات الجماعة؟ وفي ظل الانقسام الذي يشهده الشارع بين مؤيد ومعارض لعملياتها، ما مدى قبولها؟ وما تأثير ذلك في المجتمع الذي يعيش وسط حالات من العنف والعنف المضاد بين دولة وجماعات عنف قلّت أو كثرت عملياتها؟ وما تأثير ذلك في رؤية المجتمع للعنف؟ وكيف يتعامل المجتمع الذي يشهد حراكًا مستمرًا منذ الثورة مع هذا العنف؟ وما تأثير ذلك في العلاقة بين كل من المجتمع والدولة؟

رابعًا: المجتمع المصري ومشاهد العنف السياسي

لا يروج العنف للقضايا أو الثورات، ولا يقدم حلولًا للمشكلات الاجتماعية والسياسية، بل هو نظام صراع متبادل بين طرفين، يؤثر بشكل كبير في المجتمع الذي يحيا ذلك الصراع فيه، ويوضح مقدار المظالم التي يعيشها هذا المجتمع ويضعها في دائرة الاهتمام. لكن إذا سُمح للعنف بالتمدد، فإنه لن يقوم بالقضاء على جماعات العنف وحدها، بل سيؤدي إلى القضاء على النظم السياسية التي تستخدمه كاستراتيجيا أيضًا[50]، إضافة إلى أن استمرار استخدام العنف من الدولة يؤدي إلى زيادة مستوياته في فئات المجتمع كلها، فيزيد العنف المنزلي مثلًا، كما تزيد الجماعات المسلحة وتتنوع عملياتها، الأمر الذي يؤدي إلى زيادة معدلات

---

(49) عمر سعيد، «ما بعد تصفية مؤسسه... ما مصير تنظيم أجناد مصر؟»، موقع **مدى مصر**، 2015/4/6، في: <http://bit.ly/1TOb68M>.

(50) Ayyash, p. 355.

الإرهاب، لا على المستوى المحلي فحسب، وإنما على المستوى الدولي أيضًا[51].

إن استمرار الدولة في استخدام العنف السياسي يوجِد عنصرين مهمين في استمراره في المجتمع، وصولًا إلى إفقاد الدولة القدرة على السيطرة عليه، وهما الرغبة والفرصة. ويشير العنصر الأول إلى الرغبة في استخدام العنف ضد الدولة، التي توجِدها هذه الأخيرة بعزل المواطنين عنها والوقوف في مواجهتهم، الأمر الذي يؤدي إلى شرعنة العنف السياسي المستخدم ضدها. أما الفرصة، فتظهر من خلال إيجاد حال من الاضطراب في الساحة السياسية نتيجة استخدام العنف، تؤدي بدورها إلى وجود جو عام يشجع على استخدام العنف السياسي وينادي به في مجتمع أصبحت مساحة قبول العنف السياسي فيه كبيرة، وذلك كوسيلة وحيدة لحل الأزمة السياسية التي تعانيها الدولة[52].

إن دراسة أثر عنف الدولة في المجتمع، أكان أداتيًا أم استراتيجيًا، والإجابة عن كيفية تحوله إلى عنف هيكلي أو بنيوي، هما أمران غاية في الصعوبة. لكن الدراسة تعرض أثر العنف في كل من مفهوم المواطنة، والمجال العام، والصراع بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وأثر ذلك في العلاقة بين الدولة والمجتمع، على النحو الآتي:

- المواطنة وعنف الدولة؛ يطرح العنف الذي تمارسه الدولة ضد الفئة المستهدَفة إشكالية التمييز ضد مجموعة محددة بانتماء سياسي ما[53]؛ ما يؤدي إلى نوع من أنواع تهميش هذه الفئة وحرمانها من حقوقها الأصيلة بوصفها من المواطنين. ولا يجري التركيز هنا على القتلى أو المعتقلين، بل على المواطنين العاديين كجزء من نسيج المجتمع.

---

(51) Sam R. Bell et al., «Coercion, Capacity, and Coordination: Predictors of Political Violence,» Conflict Management and Peace Science, vol. 30, no. 3 (July 2013), p. 241.

(52) Ibid., pp. 243-246.

(53) Stanley B. Greenberg, «Review: Social Differentiation and Political Violence: Mass Political Violence: A Cross-National Causal Analysis, by Douglas A. Hibbs, Jr.,» The Journal of Conflict Resolution, vol. 19, no. 1 (March 1975), p. 180.

- تضيف إشكاليتا الخطاب الدائر حول العنف والفئة المستهدفة، المنبثقتان من عنف الدولة، سؤالًا مهمًا: «من هو العدو؟»، وهو سؤال يطرح عددًا من الإشكاليات عندما يكون ذلك العدو داخليًا[54]؛ ومن ثم، كيف يجري التعامل مع هذا العدو - المواطن، سواء تعامل الدولة أو تعامل باقي المواطنين؟

- المجال العام وعنف الدولة؛ إذ إن لتأثير العنف في المجال العام أوجهًا عدة، منها أثر العنف الجنسي الممارس من الدولة في مساحة دخول النساء المجال العام[55]، وتأثير تجميد أموال عدد من الجمعيات الخيرية بحجة تبعيتها للإخوان المسلمين الذين صُنّفوا في الفئة المستهدفة[56]، على الرغم من أن تلك الجمعيات تؤدي بعض خدمات الدولة للمجتمع. ويؤدي ذلك إلى إزالة كيانات ومؤسسات مجتمعية بسبب انتمائها السياسي، وتحويلها من فاعل داخل المجتمع إلى متهم. من جانب آخر، بدأ النظام يضيِّق المجال العام من خلال إصدار قانون يمنع التظاهر، ويحكم على من يمارسه من دون إخطار بالسجن خمسة أعوام، إضافة إلى صدور قرار من المحكمة الإدارية العليا يجرّم الإضراب ويعتبره مخالفًا للشريعة[57]، ليدخل عنف الدولة في مساحات أخرى ويتحول بالتدريج إلى مستوى العنف الهيكلي أو البنيوي، مع دخوله مناطق العنف الاقتصادي في ما بين العامل وصاحب العمل.

- الصراع بين الفئات الاجتماعية المختلفة؛ فاستمرار معدلات العنف الحالية يزيد من قابلية المجتمع للعنف واعتماده كمدخلٍ لحل الصراعات المجتمعية أو إثارتها. وكنا شهدنا نتيجة ذلك في حادثة أسوان بين الهلالية والدابودية[58]؛ إذ

---

(54) حنة أرندت، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، الفكر العربي الحديث (لندن: دار الساقي، 1992)، ص 40.

(55) هند أحمد زكي وداليا عبد الحميد، «استباحة النساء في المجال العام 2»، موقع **جدلية**، 2014/1/10، في: <http://bit.ly/1LtfJCp>.

(56) كشف بأسماء الجمعيات المصادرة أموالها: محمد السعدني، ««المصري اليوم» تنشر قائمة بأسماء جمعيات «الإخوان» المجمدة (1)»، موقع **المصري اليوم**، 2013/12/24، في: <http://bit.ly/19fa3DM>.

(57) أحمد الجمل، ««الإدارية العليا»: إضراب موظفي الدولة جريمة جنائية ومخالف للشريعة الإسلامية»، موقع جريدة **الشروق**، 2015/4/28، في: <http://bit.ly/1p83H83>.

(58) يُنظر إلى تفصيلات أزمة أسوان: إسماعيل الإسكندراني: «في أعماق الفتنة.. كيف يرى =

تقبل مجتمع معروف عنه عدم قبوله العنف، التعامل مع مشكلاته بشكل عنيف، من دون اللجوء إلى قوات حفظ القانون التي هي الشرطة.

خلاصة

كي تبرر الدولة عنفها، تجد نفسها مضطرة إلى إيجاد عدو داخلي. لكن لذلك تبعات على المجتمع؛ إذ يقوم على استعداء جزءٍ من المجتمع، وبالتالي تقسيمه بين عدو ورافض ومؤيد لحالة الاستعداء هذه، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى إبطاء الحراك المجتمعي، ولا سيما في مراحل ما بعد الانتفاضات[59].

صنع نظام ما بعد الثالث من تموز/يوليو 2013 عدوًا داخليًا تمثل في جماعة الإخوان المسلمين في البداية، ثم توسع ليشمل جميع المعارضين، من أجل تبرير عنفه الهائل الذي كان هدفه الأساسي الحفاظ على هذا النظام، ما يؤدي إلى انقسام المجتمع إلى «العدو»، وهو المعارضون بشكل عام ولا سيما الإخوان المسلمين، وإلى جزء مؤيد لحالة الاستعداء تلك، وفريق ثالث رافض لها. هذا ما أدى إلى تراجع الحراك المجتمعي من المطالبة بمراحل التحول الديمقراطي والاهتمام بكيفية تحقيق تلك المطالب، إلى الاهتمام بمشاهد العنف وحالة العداء ومساراتها، إضافة إلى الإشكاليات الفرعية المتمثلة في تبعات ذلك على محاولة العودة إلى المسار الديمقراطي لثورة «25 يناير» مرة أخرى.

مع استمرار عنف الدولة بشكل كبير، سيكون من تبعاته ظهور موجات من العنف المضاد، سواء تمثل في عنف لحظي أو في ظهور جماعات عنف تختلف مرجعيتها ورؤيتها السياسية، لكنها تتفق على توجيه عنفها ضد الدولة وأدواتها. وعادة ما تتماثل جماعات العنف والنظم التي تلجأ له من حيث الفئات المستهدفة؛

= النوبيون أزمة أسوان؟ (1-3)»، **موقع مصر العربية**، 2014/4/9، في: <http://bit.ly/1mJ8Cmc>;

«في أعماف الفتنة.. مأساة أسوان في رواية الهلايلة (2-3)»، موقع **مصر العربية**، 2014/4/12، في: <http://bit.ly/1T5QwAJ>;

«في أعماق الفتنة.. حقائق ثابتة وحلقات مفقودة في أزمة أسوان (3-3)»، **موقع مصر العربية**، 2014/4/15، في: <http://bit.ly/21G3bM9>.

(59) بيار كونيسا، **صنع العدو أو كيف تقتل بضمير مرتاح**، ترجمة نبيل عجان، ترجمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 58-82.

فكلٌّ منهما يحوّل فئة داخل المجتمع إلى فئته المستهدفة، ويدخل كل منهما في معركة صفرية ضد الآخر على أساس من اليقين التام بصحة موقعه، ومن دون النظر إلى انعكاسات ذلك على المستقبل أو على كيفية التعايش بعد حوادث العنف هذه.

يعد عنف الدولة ضد جماعات العنف محفزًا لاستمرارها في هذه الحرب، ولا سيما مع القبول والشرعية اللذين تسعى إليهما في ظل إخفاقها في أداء الوظائف الأساسية في المجتمع. فلا تكون هناك وسائل أخرى للتعامل مع الحياة السياسية بغير العنف، الأمر الذي يؤدي إلى انتقال العنف من مستوى أداتي كما تراه السلطة، إلى مستوى هيكلي يتغلغل في نسيج المجتمع. ويؤدي ذلك إلى صراعٍ بين الدولة والمجتمع يضعف كل منهما؛ إذ لا تستطيع السلطة السيطرة على المجتمع وإخضاعه لرؤيتها للواقع السياسي، ولا يستطيع المجتمع إزالة النظام نتيجة إنهاكه، وإن حدث أن استطاع، فإنه لا يستطيع تولي شؤون المراحل الانتقالية، ما يدخل كلًا من الدولة والمجتمع في دوائر مغلقة بين العنف والإنهاك الذي لا يفيد أيًا منهما.

يرافق ذلك تصاعد قبول أفراد المجتمع لثقافة العنف لحل مشكلاتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سواء بشكل جماعي أو فردي، بما يؤدي إلى تحويل المجتمع إلى مجتمع عنيف. وإن افتُرض أن هذه الحالة موقتة تبعًا للأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فإن استمرارها يجعل المجتمع كله عنيفًا، ويمكن أن يؤدي إلى إنتاج مجتمعات عنيفة في الأمدين المتوسط والبعيد.

المراجع

1- العربية

كتب

إبراهيم، حسنين توفيق. **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**. سلسلة أطروحات الدكتوراه (17). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

______. **العنف السياسي في الوطن العربي**. سلسلة أوراق عربية 17، شؤون سياسية 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2102.

أرندت، حنة. **في العنف.** ترجمة إبراهيم العريس. الفكر العربي الحديث. لندن: دار الساقي، 1992.

صن، أمارتيا. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي.** ترجمة سحر توفيق. عالم المعرفة 352. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008.

كونيسا، بيار. **صنع العدو أو كيف تقتل بضمير مرتاح.** ترجمة نبيل عجان. ترجمان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

مسعد، نيفين عبد المنعم. (تحرير وتقديم). **ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن: أعمال الندوة المصرية الفرنسية الخامسة، القاهرة، 19-21 نوفمبر 1993.** القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، 1995.

ويتمر، باربرا. **الأنماط الثقافية للعنف.** ترجمة ممدوح يوسف عمران. عالم المعرفة 337. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007.

دورية

إسماعيل، محمد. «خريطة الجيل الثالث من تنظيمات العنف في مصر». **السياسة الدولية.** العدد 198 (تشرين الأول/أكتوبر 2014).

دراسات

الفدرالية الدولية لحقوق الإنسان. «كشف نفاق الدولة: العنف الجنسي الذي ترتكبه قوات الأمن في مصر». في:

<https://www.fidh.org/IMG/pdf/final_egypt_report_web.pdf>.

المرصد المصري للحقوق والحريات، وحدة الرصد والتوثيق. «تقرير انتهاكات حقوق الإنسان، الربع الأول لعام 2015: يناير - فبراير - مارس». في:

<http://bit.ly/1idP6nk>.

منظمة العفو الدولية. «تقرير منظمة العفو الدولية لعام 2015-2016». في.

<https://www.amnesty.org/ar/latest/research/2016/02/annual-report-201516/>.

فصل في كتاب

قبي، آدم. «رؤية نظرية حول العنف السياسي». في: **مجلة الباحث**. ج 1. الجزائر: جامعة قاصدي مرباح، 2002.

2- الأجنبية

Books

Schwarzmantel, John. Democracy and Political Violence. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Sluka, Jeffrey A. (ed.). Death Squad: The Anthropology of State Terror. Ethnography of Political Violence. Baltimore MD: University of Pennsylvania Press, 1999.

Periodicals

Ayyash, Mark Muhannad. «The Paradox of Political Violence.» European Journal of Social Theory. vol. 16. no. 3 (August 2013).

Bell, Sam R. et al. «Coercion, Capacity, and Coordination: Predictors of Political Violence.» Conflict Management and Peace Science. vol. 30. no. 3 (July 2013).

Greenberg, Stanley B. «Review: Social Differentiation and Political Violence: Mass Political Violence: A Cross-National Causal Analysis, by Douglas A. Hibbs, Jr.,» The Journal of Conflict Resolution. vol. 19. no. 1 (March 1975).\

الفصل التاسع

مدخل قانوني عام إلى النزاع المسلح في سورية
التدخل الدولي الإنساني
ومساءلة مرتكبي الجرائم الأشد خطورة

نزار أيوب

العنف ظاهرة مستشرية في سورية؛ إذ شهد التاريخ السوري المعاصر مستويات متفاوتة من العنف لازمت أداء النظم السياسية المتعاقبة التي استولت على مقاليد السلطة وتفردت بها من خلال الانقلابات العسكرية. إلا أن ظاهرة العنف السلطوي تفاقمت، وتعددت أنماطها، إبّان نظام الاستبداد والفساد الذي استحدثه حافظ الأسد ورعاه طوال ثلاثة عقود، تميزت باضطهاد المعارضين والتنكيل بهم من خلال انتهاج سياسة تمثلت في استهدافهم بالقتل والاعتقال والتعذيب و«الإخفاء القسري».

تفاقمت أعمال العنف والاضطهاد في عهد بشار الأسد، ووصلت إلى مستويات غير مسبوقة مع انطلاق الثورة السورية في آذار/مارس 2011، ولجوء السلطة إلى ارتكاب أفظع الجرائم ضد السوريين الذين خرجوا للتظاهر السلمي في سبيل المطالبة بالحرية والكرامة. وفي إثر عسكرة الثورة السورية، تفاقمت أعمال العنف ووصلت إلى مستويات لم يسبق لها مثيل، جرّاء لجوء أطراف النزاع إلى ارتكاب أخطر الجرائم في حقّ المدنيين السوريين، وبعضهم في حقّ بعض، وهو أمرٌ بات يستدعي من المجتمع الدولي التدخل الإنساني من أجل إيجاد الحماية للمدنيين، ووقف هذه الحرب العدمية، ومقاضاة الضالعين بارتكاب

الجرائم الخطرة، ومنها جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب، أمام القضاء الجنائي الدولي (المحكمة الجنائية الدولية).

يقوم المفهوم النظري للتدخل الدولي الإنساني على مبدأ «مسؤولية الحماية» (R2P)، ويكونُ ملقى على عاتق القائمين بالتدخل؛ فهو يضع مسؤولية حماية المدنيين من آثار النزاع المسلح، على عاتق المجتمع الدولي، بعيدًا عن أيّ دوافع تستهدف تحقيق مصالح ذاتية، سياسية أكانت أم اقتصادية أم استعمارية أم خلاف ذلك. لكن الوقائع على الأرض، في العقود الثلاثة المنصرمة، تدلّ على انتفاء حسن النية من جهة القائمين بالتدخل؛ إذ إن تقاعس المجتمع الدولي عن التدخل إبّان النزاعات المسلحة في رواندا ويوغسلافيا وغيرهما من المناطق التي شهدت إقدام المتحاربين على ارتكاب أخطر الجرائم، مثل جريمة الإبادة، وجرائم الحرب، والجرائم ضد الإنسانية، ضد الأبرياء والمدنيين، يمثل دليلًا قاطعًا على تقديم الدول مصالحها على حساب حماية ملايين المدنيين.

يتمثل الهدف الأساسي لهذا البحث في عرض خيار التدخل الدولي الإنساني في سورية ومناقشته، في سبيل حماية المدنيين، ووقف النزاع المسلح، والوسائل المتاحة لمساءلة الضالعين في ارتكاب جرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب.

تدمج منهجية البحث المنهج النظري (الأكاديمي - المكتبي) المتمثل في اعتماد الدراسات القانونية ذات العلاقة وتحليلها، بالمنهج التطبيقي (الواقعي، التجريبي، العملي) القائم على استحضار الواقع الذي أفرزته سياسات كل من النظام السوري والمجموعات المسلحة وممارساته. وعلى هذا النحو، سنعتمد الدراسات القانونية الفقهية ذات العلاقة بالتدخل الدولي الإنساني والقانون الجنائي الدولي، والتقارير والمعلومات، إضافة إلى المعطيات المتوافرة لدى لجنة التحقيق الخاصة بالجمهورية العربية السورية والتابعة للأمم المتحدة والمنظمات الدولية لحقوق الإنسان.

أولًا: من الثورة السلمية إلى النزاع المسلح

حين انطلقت «ثورة الحرية والكرامة» في سورية، واجهت أجهزة النظام الأمنية المتظاهرين السلميين بأقسى درجات العنف والقمع، بإطلاق النار عليهم، واستهدافهم بالقتل العمد، وضربهم وتصفيتهم العلنية في الشوارع والساحات،

والقبض عليهم واحتجازهم في أماكن سرّية، وممارسة أشكال مختلفة من التعذيب في حقّ المعتقلين، والإخفاء القسري للأشخاص. وفي ضوء تفاقم هذه الممارسات، أخذ السوريون يطالبون المجتمع الدولي علنًا بالتدخل لحمايتهم من بطش النظام، ووقف المذابح التي تُرتكب في حقّهم.

مع انحسار الطابع السلمي للثورة وانتقالها إلى طور النزاع المسلّح، ما عاد ارتكاب الجرائم الخطرة مقصورًا على النظام؛ إذ غدَت التشكيلات العسكرية لقوى المعارضة والمجموعات المسلحة الأخرى، بما فيها المصنفة دوليًا «منظمات إرهابية»، تمارس العنف الممنهج في حقّ المدنيين والعسكريين السوريين. وبناء عليه، جاز تصنيف القوى العسكرية «الجهادية» (الخارجية والداخلية) الفاعلة في الساحة السورية، كـ «جبهة النصرة» (أو «جبهة فتح الشام» لاحقًا) و«داعش»، وبعض الكتائب المسلحة، كـ «جيش الإسلام» و«أحرار الشام» و«جيش المهاجرين والأنصار» و«صقور العز» وغيرها، في طليعة مرتكبي الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب. وباتت الأفعال الإجرامية التي ينفّذها بعض هذه الجماعات، تماثل أفعال النظام، أو ربما تجاوزته في مستوى الوحشية[1].

1- الطبيعة القانونية للنزاع المسلح في سورية

أوصد نظام بشار الأسد جميع الأبواب في وجه الحراك الشعبي المُطالِب بالإصلاح، حيث انتهج العنف المادي الصلب في التعامل مع الاحتجاجات المطالبة بالديمقراطية في سورية. ومن ثم، بدأت الاحتجاجات السلمية تتخذ بدورها طابع العنف لمواجهة السياسات الحكومية المتمثلة في المداهمات المسلّحة لأماكن وجود السكان المدنيين، وقصفها بالمدافع، في محاولة لقمع حركة الاحتجاج والحدّ من تصاعدها. وفي ضوء تعاظم حدّة العنف المسلّح في سورية، خلصت اللجنة الدولية للصليب الأحمر، في 16 تموز/ يوليو 2012، إلى أن النزاع في سورية بمنزلة «نزاع مسلح غير دولي» (Non-International Armed Conflict)[2]. كما توصلت «لجنة التحقيق الدولية المستقلة» في شأن سورية، أيضًا،

(1) هيومن رايتس ووتش، «**دمهم ما زال هنا»: عمليات الإعدام وإطلاق النار العشوائي واتخاذ الرهائن من قبل قوات المعارضة في ريف اللاذقية** (واشنطن: هيومن رايتس ووتش، 2013)، في:
<http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/syria1013arwebwcover.pdf>.

(2) «Syria: ICRC and Syrian Arab Red Crescent Maintain Aid Effort Amid Increased Fighting,» ICRC, 17/7/2012, at: <https://www.icrc.org/eng/resources/documents/update/2012/syria-update-2012-07-17.htm>.

إلى رأي مماثل هو أن للعنف الذي تمارسه قوات النظام ومنظمة «الجيش السوري الحر» طابع «النزاع المسلح غير الدولي»، ما يتطلب تطبيق قواعد القانون الدولي الإنساني والقانون الدولي لحقوق الإنسان[3].

من ثم، تفرض طبيعة النزاع في سورية التزام المتحاربين تطبيق قواعد وأحكام القانون الدولي الإنساني التي تحدّد استخدام القوة والعنف في أثناء النزاعات المسلحة، من أجل حماية الأشخاص غير المشاركين في العمليات العسكرية ورعايتهم، كالمدنيين ومن ألقوا أسلحتهم وأصبحوا عاجزين عن المشاركة في الأعمال الحربية، مثل الأسرى والجرحى والمرضى التابعين لقوات العدو؛ ذلك أن القانون الدولي الإنساني حدّد طرائق وأساليب استخدام القوة خارج نطاق الآراء الخطرة والمضللة القائلة «الكل أو لا شيء»، و«عندما تدوّي المدافع تصمت القوانين»، فجعل هذا القانون استخدام أطراف النزاع للقوة أو العنف في إطار ما تقتضيه الضرورة لإضعاف القوة العسكرية للخصم وتعطيلها، ومن ثمّ إخضاعه وتحقيق النصر في المعركة وإخراجه مهزومًا منها[4].

بالنظر إلى الطبيعة غير الدولية للنزاع المسلح في سورية، تنشأ الحاجة إلى تطبيق المادة الثالثة المشتركة في اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949، والبروتوكول

(3) الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة عن الجمهورية العربية السورية**، التقرير الثالث (16 آب/أغسطس 2012)، في: <http://bit.ly/1TUaBsE>.

(4) هذا ينطبق على طرف النزاع الذي يخوض حربًا دفاعية عن النفس؛ إذ تتلخص مهمة قواته المقاتلة وواجبها في إضعاف قوة المعتدي وإخضاع مقاومتها. كما أنه يجب على المعتدي ألّا يجيز لنفسه التمادي في استخدام القوة، ليقتصر ذلك على حالة الضرورة اللازمة لتمكينه من إضعاف القوة العسكرية للعدوّ، ومن ثمّ فرض إرادته السياسية. لذا، يجوز استخدام القوة في هذه الحدود ولتحقيق هذا الغرض فقط، فيحرم استخدام ما لا تبيحه ضرورات المعركة من أسلحة، وينبغي تجنب ضرب الذين لا يشاركون في العمليات العسكرية، كالمدنيين، والجرحى، والمرضى، وإلحاق الضرر أو المعاناة بهم. كما يحظر ضرب الأماكن والأهداف غير المعدّة لأغراض عسكرية، كالأهداف المدنية، والبنية التحتية المدنية، والمراكز التاريخية والأثرية والثقافية. يُنظر: جان بكتيه، **القانون الدولي الإنساني: تطوره ومبادئه** (جنيف: معهد هنري دونان، 1984)، ص 3-8؛ ويُنظر: جعفر عبد السلام، **مبادئ القانون الدولي العام**، ط 2 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1986)، ص 850-856؛ ويُنظر أيضًا: Marco Sassòli et al., How does Law Protect in War?: Cases, Documents and Teaching Materials on Contemporary Practice in International Humanitarian Law (Geneva: International Committee for the Red Cross, 1999), p. 67.

الثاني الإضافي لهذه الاتفاقيات، في شأن النزاعات المسلحة غير الدولية لعام 1977، وقواعد القانون الدولي العرفي. ومن غير المتوقّع تطبيق البروتوكول الثاني، نظرًا إلى أن سورية ليست دولة طرفًا فيه. وبناء عليه، يمكن تطبيق المادة الثالثة المشتركة وقواعد القانون الدولي العرفي التي تنصّ على حماية غير المشاركين في الصراع، والتمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين، وتوجب عدم اتخاذ المواطنين المدنيين أهدافًا، وتفرض استخدام القوة المتكافئة.

2- تكييف ممارسات أطراف النزاع في ضوء القانون الدولي

جاء في قرار لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة: «إن استخدام سلطة الاحتلال الإسرائيلي للقوة بشكل غير متناسب وعشوائي، ضد المدنيين الفلسطينيين العزّل والأبرياء، وما ترتّب على ذلك من أعمال قتْل وتشويه وقصف وحصار ضد هؤلاء [يشكّلان] انتهاكًا فاضحًا للقانون الإنساني الدولي وهي جرائم حرب. كما أن استمرار القتل المتعمد والمنهجي للأطفال والمدنيين الفلسطينيين على أيدي سلطة الاحتلال الإسرائيلي، يشكّل انتهاكًا صارخًا وخطرًا للحقّ في الحياة، كما يشكّل جريمة ضد الإنسانية»[5].

إن ما يميز الحروب هو آثارها السلبية الفظيعة في الإنسانية من حيث انعكاساتها المأساوية على المشاركين في الأعمال الحربية (من عسكريين أو مدنيين) من جهة، وعلى الدول واقتصاداتها وبُناها التحتية من جهة أخرى. ومن الجدير ذكره تزامن انتهاء الحرب العالمية الثانية مع الموافقة على ميثاق الأمم المتحدة في عام 1945، لتجنيب البشرية ويلات الحرب؛ إذ تعهدت بموجبه الدول الأعضاء بـ «إنقاذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد، جلبت على الإنسانية مرتين أحزانًا يعجز عنها الوصف»، ونعني الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتين تسببتا للبشرية جمعاء بمعاناة وكوارث رهيبة[6]. وتفاديًا لحدوث مثل هذه الكوارث مستقبلًا، تمثلت مقاصد الأمم المتحدة حفظ السلم والأمن الدوليين من خلال اتخاذ جميع التدابير المشتركة والفعالة، لمنع الأسباب التي من شأنها أن تهدد السلم، وإزالتها[7].

---

(5) قرار لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة (S-5/1) الصادر في 2000/10/19.

(6) ديباجة ميثاق الأمم المتحدة الصادر في 1945/6/26.

(7) **ميثاق الأمم المتحدة عام 1945**، الفصل الأول: في مقاصد الهيئة ومبادئها، المادة الأولى.

على الرغم من أن ميثاق الأمم المتحدة يحظر التهديد بالقوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي، أو الاستقلال السياسي لأي دولة، باستثناء حالات الدفاع عن النفس، أو حماية السلم والأمن الدوليين، فإن الحرب لا تزال معتمدة كوسيلة لتسوية النزاعات الدولية والداخلية وإكراه الآخرين على الإذعان[8].

إن استمرار النزاعات الدولية والداخلية يشهد، انطلاقًا ممّا تقدَّم، أن الحرب ظاهرة تاريخية ملازمة للحضارة البشرية إلى وقتنا الحالي، على الرغم من حظرها بموجب القانون الدولي المعاصر. وبناء عليه، تأتي أهمية الحدّ من الفظائع والويلات التي تسببها الحرب للبشر، بمطالبة أطراف النزاع احترام قوانين الحرب وأعرافها والامتناع عن مخالفتها، ووجوب مساءلة كل من ينتهكها.

أفضى النزاع المسلح المتواصل على نطاق سورية، منذ نحو ستة أعوام، إلى إلحاق معاناة شديدة بالمدنيين والعسكريين، بما في ذلك مقتل أكثر من 230 ألف شخص، وتشريد 11 مليونًا آخرين في داخل البلاد وخارجها، جرّاء مواصلة المتحاربين (قوات النظام والجماعات المسلحة) الاستخدام المفرط للقوة. وتواصل قوات النظام انتهاج سياسات تتمثل في ارتكاب المذابح، وشن هجمات واسعة النطاق على المدنيين، وارتكاب جرائم ضد الإنسانية، بطريقة ممنهجة، تتمثل في القتل العمد والتعذيب والاغتصاب والعنف الجنسي عمومًا، والإخفاء القسري، وأخذ الرهائن، وتجنيد الأطفال واستخدامهم في أعمال القتال والتعذيب. كما أنها تنتهك الحماية الخاصة الممنوحة للمشافي والعاملين في المجالين الطبي والإنساني[9]. أما القصف الجوي والمدفعي العشوائي والمفرط، فيؤدي إلى بثّ الذعر بين المدنيين، وسقوط أعداد كبيرة من الضحايا، جراء استخدام القوات الحكومية غاز الكلور، وهو سلاح غير مشروع[10].

---

(8) المرجع نفسه، المادة الثانية.

(9) «سوريا: العدالة الجنائية على الجرائم الجسيمة في القانون الدولي»، **هيومن رايتس ووتش**، 2013/12/17، في: <http://bit.ly/1OSlqF2>.

(10) الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية**، التقرير الثامن، 13 آب/أغسطس 2014؛ ويُنظر أيضًا: الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية**، التقرير التاسع (شباط/فبراير 2015)، في: <http://bit.ly/1TUaBsE>.

إضافة إلى ذلك، تنتهج المجموعات المسلحة سياسة القتل العمد والإعدام خارج نطاق القانون، وتمارس التعذيب وأخذ الرهائن والإخفاء القسري والاغتصاب والعنف الجنسي وتجنيد الأطفال واستخدامهم في الأعمال القتالية، والهجوم على الأعيان المحمية، كما إنها تستهدف العاملين في المجالين الطبي والديني. هذا ويلجأ بعض الجماعات المسلحة إلى ارتكاب المذابح ضد المدنيين وبثّ الرعب في صفوفهم، من خلال تفجير السيارات المفخخة في المناطق المدنية، ومحاصرة الأحياء المدنية وقصفها عشوائيًا[11]. أما تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» («داعش»)، فيواصل ارتكاب جرائم ضد الإنسانية، تتمثل في التعذيب والقتل العمد وأفعال أخرى، كالإخفاء القسري، والتهجير القسري للسكان المدنيين من المناطق الخاضعة لسيطرته[12].

ما من شك في أن سياسات المتحاربين المحسوبين على قوات النظام والميليشيات التابعة له، ومعظم الجماعات المسلحة، تدخل ضمن نطاق جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية. وفي ما يلي، نوضح مفهوم هذه الجرائم وماهيتها في ضوء القانون الدولي.

3- جرائم الحرب

من الفقهاء القانونيين من يعرّف جريمة الحرب بأنها عمل غير مشروع، صادر عن فرد باسم دولة، أو برضاها أو بتشجيع منها، ويكون منطويًا على المساس بمصلحة دولية يحميها القانون الدولي[13]. وهناك من يعُدّ جريمة الحرب بمنزلة عمل يعاقب عليه الجنود أو غيرهم من الناس[14]. ويعرّف ميثاق محكمة نورمبرغ لمحاكمة كبار مجرمي الحرب النازيين، جريمة الحرب أنها «الأعمال التي تشكّل انتهاكًا لقوانين الحرب الدولية وأعرافها»، وهي تتضمن القتل العمد (مع الإصرار)، والمعاملة السيئة للسكان المدنيين، من قبيل تسخيرهم للقيام بأشغال

(11) «سوريا: العدالة الجنائية على الجرائم الجسيمة».

(12) المرجع نفسه.

(13) إبراهيم محمد العناني، **القانون الدولي العام** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1984)، ص 617.

(14) جيرهارد فان غلان، **القانون بين الأمم: مدخل إلى القانون الدولي العام**، ترجمة عباس العمر، وفيق زهدي وإيلي وريل، ط 2 (بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، 1970)، ص 200.

شاقة في البلاد المحتلة أو من أجل أيّ هدف آخر، وقتل الأسرى عمدًا، وإعدام الرهائن، ونهب الأموال العامة أو الخاصة، وهدم المدن والقرى من دون سبب، أو الاجتياح إذا كانت الضرورات العسكرية لا تقتضي ذلك، على ألّا يكون هذا التعداد لهذه الأشكال من الجرائم حصريًا[15].

من هذا المنطلق، يُحدّد فقهاء القانون الدولي المعاصر جملة من الأفعال والممارسات التي تُصنف كجرائم حرب، منها إطلاق النار على الأماكن غير المحمية وغير ذات أهمية عسكرية، وارتداء الجنود الملابس المدنية لإخفاء هويتهم في أثناء القيام بأعمال حربية، والتدمير من دون مبرر، والاغتيال أو استئجار الأشخاص للقيام بعمليات الاغتيال، وقتل المدنيين المسالمين والاعتداء عليهم، والقصف من الجو بقصد إرهاب السكان المدنيين أو الاعتداء عليهم، ومخالفة أحكام المادة 147 من اتفاقية جنيف الرابعة لعام 1949، كأفعال القتل العمد والتعذيب والمعاملة غير الإنسانية، بما في ذلك التجارب البيولوجية والتعذيب الجسدي المتعمد والإضرار بالصحة[16].

بحسب المحكمة الجنائية الدولية، تتمثل جرائم الحرب في: الهجوم المتعمد على السكان المدنيين، أو أفراد لا علاقة لهم بالأعمال العدائية؛ الهجوم المتعمّد على المنشآت المدنية؛ القتل المتعمد؛ الإصابة الخطرة التي تسبب الألم أو الإضرار الخطر بالجسم أو الصحة. وتتمثل كذلك في: النقل المباشر أو غير المباشر لسكان الطرف المحتل إلى الأراضي المحتلة؛ إبعاد السكان المدنيين من الأراضي المحتلة ونقلهم داخلها أو خارجها؛ التدمير الشامل ومصادرة الممتلكات من دون داعٍ عسكري، والقيام بذلك بطريقة غير مشروعة ومن دون وجه حقّ؛ نهب القرى والمدن؛ استعمال الأسلحة والغازات السامة؛ التعرض لكرامة البشر؛ الهجوم المتعمد على الأبنية والمعدات والإمدادات الطبية، إضافة إلى الأفعال المتعلقة بالاعتداء على أسرى الحرب وجرحاها[17]. واستنادًا إلى ذلك، يمكننا

---

(15) نظام المحكمة العسكرية الدولية لمعاقبة كبار مجرمي الحرب في بلاد المحور الأوروبي، المادة السادسة.

(16) فان غلان، ص 202-203.

(17) النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية (1998)، المادة الثامنة.

القول، من دون شكّ، إن سياسات أطراف النزاع في سورية وممارساتها ترتقي إلى مستوى جرائم الحرب.

4- الجرائم ضد الإنسانية

بدأ تداول مفهوم الجرائم ضد الإنسانية في إثر الحرب العالمية الأولى، وما تمخض عنها من جرائم ارتكبها المسؤولون الألمان والأتراك ضد قوانين الإنسانية، منها الجرائم التي ارتكبها الأتراك ضد الأرمن. واستقر رأي أعضاء اللجنة الخاصة بتحديد مسؤوليات مبتدئي الحرب وتنفيذ العقوبات، التي شكّلها الحلفاء في عام 1919 للتحقيق في جرائم الحرب، على أن قتل الأتراك للأرمن وجميع الطوائف المسيحية، كالأشوريين والكلدان واليونانيين والسريان في عام 1915، يُمثل جرائم تنتهك قوانين الإنسانية. وأوصت اللجنة بتسليم مجرمي الحرب الأتراك إلى الحلفاء، من أجل تقديمهم للمحاكمة. وبناء عليه، جرى تضمين اتفاق سيفر، الموقع بين الحلفاء والأتراك في عام 1920، أحكامًا تقتضي باستسلام المتّهمين بارتكاب جرائم ضد الإنسانية من الأتراك من أجل محاكمتهم. لكن هذه المحاكمات لم ترَ الضوء؛ إذ استُبدل، في عام 1923، اتفاق سيفر باتفاق لوزان الذي جسد سيادة المصالح السياسية على حساب مبدأ تطبيق العدالة[18].

في ضوء جرائم ألمانيا النازية ونظام الطغمة العسكرية في اليابان في أثناء الحرب العالمية الثانية ضد الإنسانية، خلص الحلفاء إلى أهمية إعادة النظر في فهم هذه الجرائم والتعامل مع مرتكبيها، ليقرروا ضرورة محاكمتهم. وحدّد النظام الأساسي لمحكمة نورمبرغ الجرائم ضد الإنسانية بأفعال القتل العمد (مع الإصرار)، وإفناء الأشخاص، والاسترقاق، والإقصاء عن البلد، وكل عمل غير إنساني مرتكب ضد السكان المدنيين قبل الحرب أو في أثنائها، أو ممارسات

(18) رفضت الولايات المتحدة واليابان آنذاك صيغة التقرير، وهو ما حال دون إبرام معاهدة سيفر للسلام بين قوات الحلفاء وتركيا التي طالبت بتسليم مجرمي الحرب الأتراك، ثم أتى اتفاق لوزان ليزيل شرط تسليم المجرمين بأن أرفقت ببروتوكول خاص ينص على منح العفو للأتراك الذين ارتكبوا هذه الجرائم، بغضّ النظر عن كونهم يتقلّدون مناصب في السلطة أو لا. يُنظر: محمود شريف بسيوني (محرر)، **مدخل في القانون الإنساني الدولي والرقابة الدولية على استخدام الأسلحة** (القاهرة: [د. ن.]، 1999)، ص 69، ويُنظر أيضًا: «Treaty of Peace with Turkey,» 10 August 1920, pp. 226-230, at: <http://treaties.fco.gov.uk/docs/pdf/1920/TS0011.pdf>.

الاضطهاد لأسباب سياسية أو عرقية أو دينية[19]. وجرى في فترات لاحقة تضمين قوانين عدد من الدول أحكامًا تنصّ على عدم سقوط الجرائم ضد الإنسانية بالتقادم[20].

يُعرّف «نظام روما الأساسي» للمحكمة الجنائية الدولية الجرائم ضد الإنسانية بأنها أفعال تُرتكب في إطار هجوم منهجي، أو هجوم على نطاق واسع يُوجّه ضد أي مجموعة من السكان المدنيين، مع العلم بالهجوم. ويُعد معظم الجرائم التي يتضمنها تعريف المادة السابعة من نظام المحكمة الجنائية الدولية للجرائم ضد الإنسانية بمنزلة أفعال صادرة عن دولة أو نظام سياسي، وتُنفّذ بوساطة فاعلين ذوي سلطة أو غير ذلك[21].

من أبرز الجرائم ضد الإنسانية التي تحددها المادة السابعة باعتبارها انتهاكًا للقواعد الأساسية للقانون الدولي: جرائم القتل والإبادة والاستعباد (الاسترقاق)، والنفي أو الإبعاد أو النقل الإجباري للسكان، والسجن أو الحرمان القاسي من الحرية البدنية، إضافة إلى التعذيب والاغتصاب أو الاستعباد الجنسي أو الإكراه على البغاء، أو الحمل القسري، أو التعقيم القسري، أو أيّ شكل آخر من أشكال العنف الجنسي على مثل هذه الدرجة من الخطورة[22].

5- ممارسات أطراف النزاع في حق المدنيين والعسكريين العاجزين عن القتال

في ضوء استمرار النزاع المسلح على امتداد الأراضي السورية، وزيادة حدّة العنف والأعمال القتالية، يرتكب المتحاربون أبشع أشكال جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، في حقّ المدنيين والعسكريين العاجزين عن القتال على حدّ سواء. ومن أخطر الجرائم التي تُرتكب في سياق مواصلة القتال،

(19) النظام الأساسي لمحكمة نورمبرغ العسكرية الدولية لعام 1945، المادة 6.

(20) في كانون الأول/ديسمبر 1985 أقرّ، البرلمان الفرنسي أن هذه الجرائم لا تسقط بالتقادم. يُنظر: هيثم مناع وآخرون، **الموسوعة العالمية المختصرة: الإمعان في حقوق الإنسان** (بيروت: دار بيسان؛ دمشق: دار الأهالي، 2000)، ص 141.

(21) بسيوني (محرر)، **مدخل في القانون الإنساني الدولي**.

(22) نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، 1998/7/17.

المذابح وغيرها. ومن أعمال القتل غير المشروع، يمكن أن نذكر الهجمات غير المشروعة ضد المدنيين وجميع الفئات والأعيان المحمية، واستخدام الأسلحة غير المشروعة، وأخذ الرهائن، والإخفاء القسري، والتعذيب وإساءة المعاملة، والعنف الجنسي، والتشريد التعسفي والقسري، والاعتداءات الجنسية، ولا سيما الاغتصاب[23]. وفي ما يلي تعريف بأخطر الجرائم التي يرتكبها المتحاربون على الأرض السورية:

أ- المذابح وغيرها من أعمال القتل غير المشروع

تمارس القوات والميليشيات التابعة للنظام أعمال القتل غير المشروع، في إطار مواصلة الهجوم الواسع النطاق على السكان المدنيين، واستهداف المناطق المدنية والمدنيين بالقصف العشوائي، والاحتجاز في السجون الحكومية. وتتواصل سياسة اعتقال المدنيين واحتجازهم وإخفائهم بدعوى ارتباطهم بالمعارضة، وتجري تصفيتهم تحت التعذيب. ومن المهمّ أن نذكر أن هذه الممارسات تُعدّ جرائم حرب تتمثل في القتل العمد، وحرمان الأشخاص من الحياة، وهي جرائم ضد الإنسانية لأنها تُنفذ بطريقة ممنهجة[24].

أما الجماعات المسلحة، بما فيها «الجبهة الإسلامية» و«جبهة فتح الشام» («جبهة النصرة») و«داعش» و«أحرار الشام»، فهي ترتكب جرائم الحرب المتمثلة في القتل العمد وحرمان الأشخاص - تعسفًا - من الحياة. ومن أمثلة ممارساتها، إقدامها على اختطاف المدنيين، وقتلهم في المناطق التي تسيطر عليها، وممارسة عمليات الإعدام في الساحات العامة. ويجري ذلك خصوصًا في مناطق سيطرة «داعش» و«جبهة فتح الشام». والأكثر من ذلك أنه يجري إبلاغ السكان مسبقًا بتلك العمليات. وفي بعض الحالات، يجبر «داعش» المارة، بمن فيهم الأطفال، على مشاهدة عمليات الإعدام التي تُنفّذ بقطع الرأس أو إطلاق النار على الرأس من مسافة قريبة، كما تُعرض الجثثُ على الملأ مصلوبة، لمدة تصل إلى ثلاثة أيام، لتكون بذلك تحذيرًا للسكان المحليين. وتُنفّذ الجماعات المسلحة عمليات

---

(23) **تقرير لجنة التحقيق الدولية**، التقرير الثامن.

(24) المرجع نفسه؛ ويُنظر: الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **تقرير لجنة التحقيق الدولية**، التقرير التاسع، ويُنظر أيضًا سائر التقارير الصادرة عن هذه اللجنة، في: <http://bit.ly/1TUaBsE>.

إعدام في حقّ المحتجزين لديها في السجون. وفي معظم الأحيان تُبرّر ما تُقدم عليه من إعدامات بدوافع تقع ضمن طائلة الحكم الشرعي «الديني»[25].

ب- الإخفاء القسري

تُعدّ عمليات الإخفاء القسري جريمة ضد الإنسانية في سياق الهجوم الواسع النطاق والممنهج ضد المدنيين[26]. وتمارس قوات النظام والجماعات المسلحة حملات اعتقال جماعي في المناطق الخاضعة لسيطرتها، الأمر الذي ينتج منه إخفاء قسري للأشخاص من النساء والرجال. وفي معظم الأحيان، يحول الخوف دون اتصال الأقارب بالأجهزة الأمنية التابعة للنظام، من أجل الاستفسار عن مكان وجود أقاربهم. وفي وقتٍ ترفض فيه السلطة النظر في طلبات الأقارب الكشف عن مصير المختفين، تُخبر الأسر في بعض الحالات إخبار الأسر بوفاة الأقارب المفقودين من دون أن يُسمح لهم بالاطلاع على ملابسات الوفاة أو إبلاغهم بمكان دفن الرفات[27].

ج- التعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية وغير الإنسانية

تمارس الأجهزة الأمنية التابعة للنظام التعذيب وغيره من أشكال المعاملة السيئة، على نطاق واسع وعلى نحوٍ منهجي، في مقار أجهزة الاستخبارات والسجون والمشافي العسكرية، الأمر الذي ينتج منه تعريض عشرات الآلاف من الضحايا لمعاناة يصعب وصفها. ويجدر الذكر أن معظم ضحايا التعذيب هم مدنيون ممن يُعتقلون عند نقاط التفتيش، أو في أثناء المداهمات العسكرية. ويتعلق معظم الروايات بمحتجزين ذكور، غير أن هناك تقارير متزايدة تتحدث عن محتجزات يتعرضن للإيذاء. وتدلّ وتيرة التعذيب ومدته وشدته على وفاة كثيرين تحت التعذيب، ما يعني أن معظم الضحايا يكونون عُرضة لمعاناة نفسية وجسدية على مدى زمن اعتقالهم[28].

(25) يُنظر **تقرير لجنة التحقيق الدولية**، التقريران الثامن والتاسع.

(26) نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة السابعة.

(27) يُنظر **تقرير لجنة التحقيق الدولية**، التقريران الثامن والتاسع.

(28) المرجع نفسه.

إضافة إلى ذلك، يتعرض المدنيون الذين تختطفهم الجماعات المسلحة - بما فيها «الجبهة الإسلامية» و«فتح الشام» و«داعش» - للضرب، ويُحتجزون رهائن في أحوال صعبة وغير إنسانية؛ إذ يعانون نقص الغذاء والدواء وأي وسيلة للتدفئة. وباتت الساحات العامة مسرحًا لعمليات بتْر الأعضاء والجلد والقتل، التي يمارسها «داعش» استنادًا إلى القانون الديني «الشرعي» وتحت غطائه. ويأتي ذلك كله في سياق الهجوم المنهجي الواسع النطاق على السكان المدنيين، ما يُلحق بهم ألمًا ومعاناة شديدين بدنيًا ونفسيًا. كما تمارس المجموعات المسلحة أفعال التعذيب بطريقة منهجية ضد الأسرى من مقاتلي الجيش السوري الحر ووحدات الحماية الشعبية الكردية وقوات النظام، فضلًا عن إتيانها الممارسات نفسها في حق المدنيين[29].

د- العنف والاعتداء الجنسيان

تتعرّض النساء للاعتداءات الجنسية في مرافق الاحتجاز؛ إذ تُقدم القوات التابعة للنظام على ارتكاب الاغتصاب الذي يشكل جريمةَ حربٍ ويرتقي إلى مستوى الجريمة ضد الإنسانية، في إطار الهجوم المنهجي الواسع النطاق، الموجه ضد المدنيين؛ ففي السجون وأماكن الاحتجاز التي يديرها النظام، يجري إجبار النساء على التعرّي ويُعتدى عليهن جنسيًا، ويهُددن بالاغتصاب أو بعرضهن على باقي المحتجزين. وفي بعض الحالات تعرضت فتيات لا يجاوزن 13 عامًا، كُن محتجزات مع البالغات، للاعتداء الجنسي من موظفي السجن[30].

ثانيًا: التدخل الدولي الإنساني أداة لحماية المدنيين ووقف النزاع

في هذا المبحث، نوضح مفهوم التدخل الدولي الإنساني وأشكاله، لنبين مدى ضرورته وجدواه في توفير الحماية للمدنيين السوريين، ووقف النزاع المسلح.

1- التدخل الدولي الإنساني

حماية السكان من الفظائع الجماعية هي مسؤولية المجتمع الدولي وواجبه؛ إذ عندما تعجز دولة ما عن حماية مواطنيها، أو عندما تكون غير راغبة في حمايتهم،

(29) المرجع نفسه.

(30) الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **تقرير لجنة التحقيق الدولية**، التقرير التاسع.

فإن على المجتمع الدولي التدخل من أجل حمايتهم بصرف النظر عن تعرضهم الفعلي لخسائر فادحة في الأرواح، أو وجود خطر آني أو وشيك يمكن أن يفضي إلى تعرضهم لمثل هذه الخسائر[31].

و«التدخل الدولي الإنساني» هو تعبير حديث العهد، يقتضي وضعَ حدٍّ للممارسات الوحشية والجرائم الخطرة التي تُرتكب على نطاق واسع في حقّ فئات معينة (دينية، أو قومية، أو إثنية). ومن فقهاء القانون الدولي من يرى أنه يجب أن يكون لمجلس الأمن الدولي دور ريادي في فرض مبادئ حقوق الإنسان والمبادئ الإنسانية والديمقراطية في الأقاليم التي تسودها النزاعات الإثنية والدينية والقبلية، كما أنه يجدر وضع حدّ لهذه النزاعات من خلال التدخل الدولي الإنساني الجماعي، على غرار التدخل في البوسنة والصومال وهايتي ورواندا وتيمور الشرقية[32]. إلا أن هناك من يقول بضرورة أخذ المنظمات الدولية الإقليمية دورها على هذا الصعيد من خلال التدخل العسكري من دون تفويض من مجلس الأمن الدولي، على غرار التدخّل العسكري لحلف «الناتو» في كوسوفو في عام 1999 مثلًا[33].

يجب أن يقوم التدخل الدولي الإنساني على «النية السليمة»[34]، حيث يقتصر على حماية المدنيين بعيدًا عن تحقيق أي مصلحة للمتدخلين، أو استهداف إجهاض تطلعات الشعوب في نيل حريتها وتحقيق العدالة[35]؛ فالهدف من التدخل الدولي

(31) إيف ماسينغهام، «التدخل العسكري لأغراض إنسانية: هل تعزز عقيدة مسؤولية الحماية مشروعية استخدام القوة لأغراض إنسانية؟»، **مختارات من المجلة الدولية للصليب الأحمر**، السنة 91، العدد 876 (كانون الأول/ديسمبر 2009)، في: <https://www.icrc.org/ara/assets/files/other/irrc-876-massingham-ara.pdf>.

(32) Ian Hurd, «Is Humanitarian Intervention Legal? The Rule of Law in an Incoherent World,» Ethics & International Affairs, vol. 25, no. 3 (2011).

(33) Gareth Evans, «The Responsibility to Protect,» NATO Review (Winter 2002), at: <http://bit.ly/1Qk5iBn>.

(34) International Commission on Intervention and State Sovereignty [ICISS], The Responsibility to Protect (Ottawa: International Development Research Centre, 2001), pp. 53-54, at: <http://www.iciss.ca/pdf/Commission-Report.pdf>.

(35) Alex de Waal and Rakiya Omaar, «Can Military Intervention be «Humanitarian»?,» Middle East Research and Information Project, at: <http://www.merip.org/mer/mer187/can-military-intervention-be-humanitarian>.

الإنساني يجب أن يقتصر على حماية المدنيين من عواقب النزاعات المسلحة، ووقف الجرائم الخطرة التي تُرتكب في حقهم، ومقاضاة مرتكبي الجرائم أمام القضاء الدولي[36]. وتنشأ الحاجة إلى التدخل الدولي الإنساني لحماية المدنيين من القتل والتدمير والتعذيب والإخفاء القسري، وغيرها من الأعمال الوحشية التي تمارس على نطاق واسع وممنهج، وترقى إلى مستوى جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة[37].

2- أشكال التدخل ومسؤولية الحماية

يتخذ التدخل الدولي الإنساني شكل «التدخل الناعم»، المتمثل في ممارسة الضغط السياسي والاقتصادي والدبلوماسي، والسماح للمنظمات الإنسانية بالوصول إلى مكان الحوادث لتقديم الدعم والخدمات الإنسانية للمدنيين، ومراقبة ما يجري من انتهاكات لحقوق الإنسان وتوثيقها[38]. كما أن هذا التدخل يمكن أن يرقى إلى استخدام القوة (التدخل العسكري). وللتدخل الدولي الإنساني باستخدام القوة العسكرية طابع الحرب التي من شأنها أن تلحق بالأشخاص المزمع حمايتهم معاناة تفوق في بعض الحالات، من حيث قسوتها، المعاناة التي يتعرضون لها من السلطات المحلية، أو الأطراف المتحاربة داخل بلدهم[39]. بناء عليه، يتعيّن التأكد من جدوى التدخل الإنساني قبل الشروع فيه، وتحديد الفائدة المرجوّة منه، بقصرها على تأمين الحماية لضحايا الاضطرابات الداخلية أو المنازعات المسلحة والحروب الأهلية، بعيدًا عن إيلاء أي أهميّة لتحقيق هذا التدخل مصالح ذاتية للدول القائمة به.

حين كان نظام صدام حسين يرتكب أخطر الجرائم في حقّ الشعب العراقي،

---

(36) Isiaka Alani Badmus, «Humanitarian Intervention and the Protection of Civilian Populations,» Rasprave I 'lanci, vol. 62 (2009), at: <http://bit.ly/1VKoyZg>.

(37) Lawrence Modeme, «The Libya Humanitarian Intervention: Is it Lawful in International Law?,» Academia, at: <http://bit.ly/196UuS5>.

(38) خالد حساني، «بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الدولي الإنساني»، **المستقبل العربي**، العدد 425 (تموز/ يوليو 2014)، ص 43-44، في: <http://www.caus.org.lb/PDF/EmagazineArticles/mustaqbal_425_khaled_hasani.pdf>.

(39) Robert Kolb, «Note on Humanitarian Intervention,» Affaires courantes et commentaires/Current Issues and Comments, no. 849, vol. 85 (March 2003), at: <http://bit.ly/1XRv2qr>.

ومنها جرائم ضد الإنسانية، أحجم المجتمع الدولي عن التدخل الدولي لحماية العراقيين من استبداد النظام، على الرغم من أن بعض هذه الجرائم وصل إلى حدّ إبادة مجموعات محدّدة، كالأكراد وأعضاء أحزاب المعارضة العراقية ومناصريها[40]. وبعد احتلال العراق للكويت، سارع مجلس الأمن الدولي إلى اتخاذ قرار بإخراج القوات العراقية، موكلًا هذه المهمّة إلى قوات التحالف الدولي التي استخدمت القوة لطرد القوات العراقية. تلا ذلك فرض حظر دولي على تحليق الطيران الحربي العراقي في شمال العراق بدعوى حماية الأكراد، وفي جنوبه لحماية الشيعة، كما فُرضت عقوبات دولية على العراق ألحقت معاناة شديدة بالشعب العراقي، وأدّت إلى موت مئات الآلاف منه، خصوصًا الأطفال[41].

في إثر إقدام تنظيم القاعدة الإرهابي على مهاجمة بُرجيِ مركز التجارة العالمي في نيويورك، ومبنى وزارة الدفاع (البنتاغون) في العاصمة واشنطن، في أيلول/سبتمبر 2001، قامت الولايات المتحدة، مدعومة ببعض الدول الغربية، بغزو أفغانستان، متذرّعة بمحاربة الإرهاب. وتلا ذلك غزوُ العراق بذريعة امتلاكه أسلحةَ دمار شامل، بما في ذلك السلاح النووي، وبدعوى دعم نظام صدام حسين للإرهاب. وعندما ثبت، بعد الغزو، أن ليس في العراق أسلحة دمار شامل، وأن نظام صدام لم يكن على علاقة بتنظيم القاعدة الإرهابي، تذرعت الولايات المتحدة الأميركية وحلفاؤها بأن احتلال العراق يعود إلى أسباب إنسانية استدعت التدخل لحماية العراقيين من ظلم نظام صدام.

كان لزامًا على المجتمع الدولي التدخل الإنساني في العراق حينما كان نظام صدام حسين يرتكب جرائم ضد الإنسانية في حق العراقيين، وذلك قبل غزوه الكويت، وما تبع ذلك من إجراءات ألحقت أضرارًا فادحة بالعراقيين جراء الحصار، فيما لم تتوافر في عام 2003 أسباب موجبة للتدخل الدولي الإنساني، لعدم ارتكاب النظام العراقي في ذلك الوقت جرائم ضد الإنسانية، أو جرائم حرب، أو جرائم إبادة[42]. وتفيد التجارب أن أغلبية عمليات التدخل الدولي التي

(40) Noam Chomsky, «Humanitarian Intervention,» Boston Review: A Political and Literary Forum (December 1993 - January1994), at: <http://bit.ly/1TdWRKI>.

(41) Ken Roth, «War in Iraq: Not a Humanitarian Intervention,» at: <https://www.hrw.org/legacy/wr2k4/download/3.pdf>.

(42) Ibid.

جرت على مدار العقود السابقة، استهدفت تحقيق مصالح الدول على حساب حماية المدنيين ووقف النزاعات. ولو لم يكن الأمر كذلك، لما تقاعس المجتمع الدولي عن التدخل لحماية المدنيين من أعمال الإبادة في رواندا في عام 1994، التي راح ضحيتها أكثر من مليون ونصف مليون شخص، فضلًا عن المماطلة في التدخل في البوسنة والهرسك في عام 1994، وفي كوسوفو في عام 1999.

3- التدخل الدولي الإنساني في سورية: واجب أم ضرورة؟

حافظت الثورة السورية التي انطلقت في آذار/مارس 2011 على طابعها السلمي حتى نهاية ذاك العام، على الرغم من أعمال القتل والقمع والتنكيل التي انتهجتها الأجهزة الأمنية التابعة للنظام ضد المتظاهرين السلميين. وظهر حينذاك سجال حادّ بين قوى المعارضة في شأن جدوى التدخل الدولي وضرورته لوقف جرائم النظام، وكان هناك شبه إجماع على رفض أيّ تدخل خارجي يمسّ السيادة الوطنية. غير أن إمعان النظام في انتهاج سياسة القتل والتعذيب ضد المدنيين، وارتكاب المذابح لإخماد الثورة، أفضيا إلى مطالبة المجتمع الدولي بالتدخل لتأمين الحماية للمدنيين من خلال وجود منظمات إنسانية ومراقبين دوليين على الأرض السورية، وفرض حظرٍ على تحليق الطيران السوري. ومن ثمّ جاءت المطالبة العلنية بالتدخل الدولي العسكري لوقف مذابح النظام ضد الشعب السوري[43].

مع تحوّل الثورة السلمية إلى نزاع مسلّح، ما عاد ارتكاب المذابح والجرائم الخطرة مقصورًا على قوات النظام والمجموعات المسلحة التابعة له، بل غدا من الملاحظ ارتكاب معظم الجماعات المسلحة المعارضة جرائم لا تقلّ خطورة عن جرائم النظام. وفي ضوء تفاقم الحال في سورية، أضحى التدخل الدولي

---

(43) جاء في بيان تأسيس المجلس الوطني السوري الصادر، في 2011/10/2، أن المجلس سيعمل مع جميع الهيئات والحكومات العربية والإقليمية والدولية وفق مبدأ الاحترام المتبادل وصون المصالح الوطنية السورية العليا، وأنه يرفض أيّ تدخل خارجي يمسّ السيادة الوطنية. أمّا «هيئة التنسيق الوطنية للتغيير الوطني الديمقراطي» في سورية»، فعدّت إصرار السلطة الحاكمة على انتهاج الحلّ الأمني - العسكري في الأزمة السورية سيزيدها تعقيدًا، وسيستدعي مزيدًا من التدخل الخارجي والعنف الداخلي، وأن المجلس المركزي يستنكر أيّ استدراج للتدخل العسكري الخارجي، وأنه يرى فيه خطرًا على الثورة، يُنظر بيان «هيئة التنسيق الوطنية للتغيير الوطني الديمقراطي»، الدورة الأولى للمجلس المركزي للهيئة، في 2011/10/6.

الإنساني أمرًا ملحًا وضروريًا لإيجاد الحماية للمدنيين، ووقف المذابح وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية التي ترتكبها في حقهم قوات النظام وميليشياته والجماعات المسلحة المعارضة. وبناء عليه، يقع على عاتق مجلس الأمن الدولي واجب إصدار قرار يقتضي بالتدخل الدولي، لتأمين الحماية للمدنيين السوريين، ووقف الحرب، ورحيل النظام، وتفكيك جميع التشكيلات المسلحة، ووضع الأُسس الكفيلة بمساءلة المتورطين في ارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية ضد السوريين.

4- الجهات الخارجية ودورها في تأجيج الصراع في سورية

على الرغم من أهمية الدعم الإنساني الذي تقدمه الأمم المتحدة وعدد من الجهات الخارجية إلى ضحايا النزاع المسلح في سورية، والمتمثّل في إغاثة اللاجئين والنازحين بتقديم المساعدات الغذائية والطبية ومعالجة الجرحى والمرضى، فإن كثيرًا من المساعدات المالية والعسكرية التي تقدمها القوى والأطراف الخارجية لأطراف النزاع لا يمكن عدّها نوعًا من التدخل الإنساني، بل هي شكل من التدخل غير المشروع في الشؤون الداخلية للدول، وتساهم في تأجيج الصراع بدرجة كبيرة.

واكب تفاقم الأوضاع في سورية، جراء استخدام قوات النظام القوة المفرطة ضد الاحتجاجات السلمية، قيام عدد من الجهات الخارجية، الرسمية وغير الرسمية، بالمساهمة، على نحوٍ مؤثر، في عسكرة ثورة الحرية والكرامة، ما تسبّب في تحوّل الاضطرابات الداخلية إلى حرب أهلية بطريقة مباشرة. وبذلت دول جهدًا قويًا ومتواصلًا للتأثير في التكتلات السياسية المعارضة والمتحاربين، لتحقيق مصالح جغرافية وسياسية بعيدة عن أيّ صفة إنسانية. وأدّت سياسات الدول والأطراف الخارجية المتمثلة في دعم النظام إلى إمعانه في مواصلة الخيار العسكري، في حين واصلت دول وجهات مدّ الجماعات المسلحة بالمال والسلاح، ساعية إلى تجسيد هيمنة المجموعات الإسلامية الأكثر تطرفًا. كما سهّل عدد من الدول دخول آلاف المقاتلين لإسناد الجماعات الإرهابية، كـ «داعش» و«جبهة فتح الشام»، على حساب الجماعات المسلحة «المعتدلة»، ما أفضى إلى تهميش الأخيرة، وانتهاك قرار مجلس الأمن الدولي رقم 2170، الصادر في عام

2014، الذي يدعو إلى الامتناع عن دعم «جبهة النصرة» و«داعش»، ويدعو إلى محاربتهما[44].

أدى التدخل المباشر لحزب الله اللبناني، وعدد من الميليشيات الشيعية العراقية وغيرها، ومشاركتها الفاعلة في الصراع إلى جانب قوات النظام وميليشياته، كما مساندة آلاف المقاتلين الذين انضموا إلى صفوف الجماعات المسلحة، إلى مفاقمة عدم الاستقرار بدرجة كبيرة، وتغليب الاصطفاف الطائفي والمذهبي، وتعزيز الصبغة الإقليمية للنزاع[45].

ثالثًا: الوسائل المتاحة لمساءلة مرتكبي جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية

ينطوي موضوع الملاحقة الجنائية لمرتكبي جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية في سورية على أهمية خاصة، للحؤول دون تمكين الأشخاص الذين ارتكبوا انتهاكات جسيمة من الإفلات من المساءلة. وما من شكّ في أن لا غنى عن الملاحقات القضائية الوطنية لمنع الإفلات من العقاب. لكن الدول التي شهدت انتهاكاتٍ جسيمة وارتكاب جرائم حربٍ وجرائم ضد الإنسانية، تفتقر، في معظم الأحيان، إلى الإرادة السياسية والقدرة على تنظيم محاكمات جنائية تتوافقُ مع المعايير الدولية للمحاكمة العادلة[46].

لكن بسبب عدم أهلية القضاء السوري للنظر في مثل هذه الجرائم ومقاضاة مرتكبيها، وعدم رغبته في ذلك أيضًا، أصبح من المهم استخدام الآليات الدولية المتاحة. وتدلّ المواثيق والممارسات الدولية والأحكام ذات العلاقة بالمساءلة الجنائية لمرتكبي جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وجريمة الإبادة، على توافر ثلاث وسائل قانونية للمساءلة. وفي ما يلي بيان لهذه الوسائل في شأن محاكمة المجرمين، من حيث فاعليتها وجدواها.

---

(44) United Nations, Security Council, «Resolution 2170 (2014),» Adopted by the Security Council at its 7242nd Meeting, 15 August 2014, at: <http://bit.ly/24uo6Er>.

(45) الأمم المتحدة، الجمعية العامة، **تقرير لجنة التحقيق الدولية**، التقرير التاسع.

(46) «سوريا: العدالة الجنائية على الجرائم الجسيمة».

1- الولاية القضائية العالمية

يتعيّن تطبيق مبدأ الولاية القضائية العالمية في الحالات التي تعجز فيها الدولة عن التحقيق في الجرائم المرتكبة على أراضيها ومقاضاة المسؤولين عنها، أو عند تقاعسها عن القيام بذلك، كأن تجنب المتهمين بارتكاب الجرائم المثول أمام العدالة بمنحهم الحصانة والتغاضي عن أفعالهم. ففي مثل هذه الحالات، يمكن إعمال مبدأ الولاية القضائية العالمية الذي يتيح للمحاكم الأجنبية إجراء تحقيقات في الانتهاكات الجسيمة التي ترقى إلى مستوى جريمة الإبادة الجماعية، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب والتعذيب[47].

إن الولاية القضائية العالمية مدمجة في متن القانون الدولي الإنساني، لردع الانتهاكات الجسيمة ومعاقبة مرتكبيها. وتتضمن اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949، إضافة إلى البروتوكول الأول الإضافي إليها لعام 1977، أحكامًا واضحة في شأن الالتزام القضائي للدول، تتمثّل في البحث عن الأشخاص المشتبه في ارتكابهم هذه الانتهاكات أو التخطيط لها، أو إعطاء أوامر بارتكابها، حيث يقدَّمون إلى محاكمها ما إن تعلم أنهم موجودون على أراضيها، بمعزل عن جنسياتهم وعن مكان حدوث الجريمة.

على سبيل المثال، تُلزم المادة 146 من اتفاقية جنيف الرابعة في شأن حماية الأشخاص المدنيين وقت الحرب، الدول الأطراف فيها، اتخاذ ما يلزم من إجراءات تشريعية لفرض عقوبات جزائية مؤثرة على الأشخاص الذين يأمرون باقتراف إحدى المخالفات الجسيمة المنصوص عليها في المادة 147 من الاتفاقية، ومن ضمنها القتل العمد، وأخذ الرهائن، والإخفاء القسري، وممارسة التعذيب، وتدمير الأعيان والممتلكات المدنية على نحو لا تبرّره الضرورة العسكرية. وبناء عليه، فإن الدول الأطراف ملزمة ملاحقة المتهمين باقتراف المخالفات الجسيمة أو التخطيط لها أو التغاضي عنها أو الأمر باقترافها، وتقديمهم إلى المحاكمة، أيًا كانت جنسيتهم، ولها أن تسلّمهم إلى طرف متعاقد آخر لمحاكمتهم.

---

(47) «المركز ومنظمات المجتمع المدني الإسبانية ينظمون مؤتمرين في مدريد دفاعًا عن الولاية القضائية الدولية»، 21 حزيران/يونيو 2009، **المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان**، في:

<http://pchrgaza.org/ar/?p=3000>.

يجدر أن يُذكر أن هناك عددًا من الصكوك الدولية، كاتفاقية الأمم المتحدة الخاصة بمناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، لعام 1984، والاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري لعام 2006، تتضمن التزامات مشابهة للدول الأطراف منح محاكمها الوطنية شكلًا معينًا من الولاية القضائية العالمية في ما يتعلق بالجرائم المنصوص عليها في تلك الاتفاقيات، ومن ضمنها الجرائم التي تُرتكب إبّان النزاعات المسلحة.

إضافة إلى ذلك، ساهمت ممارسات الدول في ترسيخ قاعدة لها قدر من الأهمية في القانون الدولي العرفي، يتسنى للدول بموجبها منح محاكمها الوطنية ولاية قضائية عالمية في ما يتعلق بجرائم الحرب، من ضمنها الانتهاكات الجسيمة للمادة 3 المشتركة بين اتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949 والبروتوكول الثاني الإضافي لعام 1977، والجرائم المدرجة في متن النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، سواء اقترفت في النزاعات المسلحة الدولية أو في النزاعات المسلحة غير الدولية[48].

بما أن سورية دولة طرف في اتفاقيات جنيف وغيرها من المعاهدات التي تحظر الانتهاكات الجسيمة والجرائم الخطرة وتنص على المعاقبة عليها، فإنه يقع على عاتق الدول الأطراف فيها التحرك الفاعل من أجل الوفاء بالتزاماتها، وذلك من خلال إعمال مبدأ الولاية القضائية العالمية، ومن ثمّ تمكين قضائها الوطني من ملاحقة الضالعين في ارتكاب جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية في سورية.

2- إنشاء محكمة جنائية خاصة بسورية

ترتبط المحاكم الجنائية الدولية الخاصة بنشأة القانون الدولي المعاصر، حيث ظهرت في عام 1945، بعد الحرب العالمية الثانية (محاكمات طوكيو ونورمبرغ)، للنظر في الجرائم الدولية الخطرة، أي الإبادة الجماعية وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية. ثم تبعتها المحاكم الخاصة المنشَأة خلال تسعينيات القرن الماضي،

(48) «نطاق مبدأ الولاية القضائية العالمية وتطبيقه - كلمة اللجنة الدولية للصليب الأحمر أمام الأمم المتحدة، 2012»، تصريح اللجنة الدولية للصليب الأحمر، 2012/10/18، في:

<http://bit.ly/2125NSv>.

للنظر في الفظائع وأعمال القتل التي ارتُكبت في أثناء النزاع في يوغسلافيا السابقة ورواندا وغيرهما (المحكمة الدولية الخاصة بيوغسلافيا السابقة، والمحكمة الدولية المماثلة الخاصة بكلٍّ من رواندا، وتيمور الشرقية، وسيراليون، وكمبوديا، ولبنان)[49].

والمحاكم الجنائية الخاصة هي ذات طبيعة موقّتة، وتقتصر ولايتها على النظر في الجرائم المرتكبة إبّان نزاع محدّد (رواندا، ويوغسلافيا، وتيمور الشرقية، وغيرها)، أو النظر في جريمة محدّدة (جريمة قتل رئيس الوزراء اللبناني الأسبق رفيق الحريري). وبموجب ميثاق الأمم المتحدة، فإن لمجلس الأمن الدولي صلاحية تشكيل المحاكم الخاصة، الأمر الذي أتاح إنشاء المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغسلافيا السابقة بمقتضى القرار رقم 808 لعام 1993، التي أوكلت إليها مهمّة النظر في الانتهاكات الجسيمة على أراضي يوغسلافيا السابقة ومحاكمة مرتكبيها. وكذلك الأمر في ما يتعلق بالمحكمة الجنائية الدولية الخاصة برواندا، وفقًا للقرار رقم 955 لعام 1994، وأوكلت إليها مهمّة تولّي إجراءات التحقيق في جرائم الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب، التي ارتُكبت في رواندا ومحاكمة مرتكبيها. وحديثًا، شهدنا إنشاء المحكمة الخاصة بلبنان، بموجب القرار رقم 1644 لمحاكمة الأشخاص المتهمين بتنفيذ اعتداء 14 شباط/فبراير 2005، الذي أدّى إلى مقتل 22 شخصًا، بمن فيهم رئيس الوزراء اللبناني الأسبق رفيق الحريري. وقد أصدر مجلس الأمن الدولي أكثر من قرار في شأن محاكمة مجرمي حرب، كما في قراره رقم 1593 الخاص بمحاكمة مجرمي الحرب في دارفور، وقراره رقم 1315 الخاص بمحاكمة مجرمي الحرب في سيراليون، وغيرهما من القرارات.

إضافة إلى ذلك، يمكن مجلس الأمن الدولي إعمال صلاحياته الناشئة عن ميثاق الأمم المتحدة، واتخاذ قرار يقتضي إنشاء محكمة جنائية خاصة بسورية، بهدف النظر في الفظائع والانتهاكات الجسيمة التي ترتكبها أطراف النزاع هناك، ومحاكمة مرتكبي جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية. لكن لإصدار قرار في

(49) «المحاكم الخاصة»، **اللجنة الدولية للصليب الأحمر**، 2010/4/15، في:

<https://www.icrc.org/ara/war-and-law/international-criminal-jurisdiction/ad-hoc-tribunals/overview-ad-hoc-tribunals.htm>.

هذا الشأن، يتعين توافر عاملين أساسيين: الإرادة الدولية لوجوب مساءلة مرتكبي الجرائم في سورية، وإجماع أعضاء مجلس الأمن الدولي الخمسة الدائمين على هذا الأمر، لتجنب استخدام أيّ منهم حق النقض (فيتو)، ومن ثمّ إفشال القرار، كما فعلت روسيا والصين مرارًا منذ بدء النزاع.

إن إنشاء محكمة خاصة بسورية، معرّض حتمًا لأن تتخلّله معوقات ومشكلات يمكن أن تنجم عن التأخير في إنشاء مؤسسة جديدة ومتكاملة مثل محكمة رواندا الخاصة، ومحكمة يوغسلافيا السابقة الخاصة، فضلًا عن صعوبة وضع إطار عمل قانوني ملائم للمحكمة والعثور على مقارّ لها. ثم هناك مسألة توظيف عاملين مؤهّلين، وضمان تعاون الدول مع المحكمة، وهما من الأمور التي تتطلب وقتًا وتكلفة كبيرة. لذلك، فمن الأفضل تحويل الحالة السورية إلى المحكمة الجنائية الدولية التي في مقدورها فتحِ تحقيقات بسرعة وبتكلفة أقل، بالنظر إلى أنها مؤسسة قائمة بالفعل، ولها اختصاص النظر في الانتهاكات الجسيمة من أطراف النزاع في سورية[50].

3- المحكمة الجنائية الدولية

دخل ميثاق المحكمة الجنائية الدولية حيّز النفاذ في تموز/يوليو 2002. وللمحكمة صلاحية النظر في أربعة أنواع من الجرائم الخطرة: جريمة الإبادة الجماعية، والجرائم ضد الإنسانية، وجرائم الحرب، وجريمة العدوان[51]. وكي

(50) «سوريا: العدالة الجنائية على الجرائم الجسيمة».

(51) لم تُعرّف جريمة العدوان، وجرى تأجيل تعريفها آنذاك لتكون في قيد بحث الدول الأطراف في النظام الأساسي إلى حين التوصل إلى توافق في تعريفها مستقبلًا. وبعد مضي ثمانية أعوام على دخول النظام الأساسي للمحكمة حيّز التنفيذ، توصل المؤتمر الاستعراضي للدول الأطراف في جلسته المعقودة في 2010/6/11 (RC/Res. 6) إلى تعريفٍ لجريمة العدوان، وأجرى المؤتمر تعديلات على نظام روما الأساسي للمحكمة بشأن جريمة العدوان (المرفق الأول) وتعديلات أخرى على أركان الجريمة (المرفق الثاني). يُنظر: «المؤتمر الاستعراضي لنظام روما الأساسي: كمبالا 31 أيار/مايو - 11 حزيران/يونية 2010»، المحكمة الجنائية الدولية، منشورات المحكمة الجنائية الدولية، 2010، في:

<http://crimeofaggression.info/documents/6/Review-Conference-offiical-records-ARA.pdf>.

اعتمد المؤتمر قرارًا عدّل بموجبه نظام روما الأساسي كي يشمل تعريفًا لجريمة العدوان، والشروط التي يمكن في ظلّها للمحكمة أن تمارس اختصاصها في ما يتعلق بهذه الجريمة. وتكون الممارسة الفعلية لهذا الاختصاص رهنًا بقرار تتخذه بعد كانون الثاني/يناير 2017 الأغلبية نفسُها من الدول الأطراف المطلوبة لاعتماد تعديل على النظام الأساسي. يُنظر: «بيان صحفي: 2010/6/12، المؤتمر الاستعراضي لنظام روما

=

تمارس المحكمة ولايتها، يتعيّن أن تحال الجريمة من دولة طرف، أو أن يتصرف مجلس الأمن الدولي وفق الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، وبناءً عليه، يحقّ له أن يحيل إلى مُدّعي عامّ المحكمة الملفّ المتضمن حالة يبدو فيها أن جريمة من الجرائم المنصوص عليها في نظام المحكمة، أو أكثر، قد ارتكبت[52]. وينصّ نظام المحكمة على جواز استخدام مجلس الأمن الدولي صلاحية الإحالة، بصرف النظر عمّا إذا كانت الدولة عضوًا في المحكمة أم لا. وسبق للمجلس أن استخدم هذه الصلاحية في مواجهة السودان، في إثر تسلّمه تقرير اللجنة التي شكّلها بمقتضى القرار رقم 1564 للتحقيق في الأوضاع بإقليم دارفور؛ إذ قرّر المجلس بعد استلامه التقرير الصادر في كانون الثاني/يناير 2005، إحالة الوضع في دارفور إلى المحكمة الجنائية الدولية التي قبلت بدورها هذه الإحالة من خلال إعلان مُدّعي عامّ المحكمة آنذاك الشروع في التحقيق في الجرائم المرتكبة في دارفور. وفي شباط/فبراير 2011، أصدر مجلس الأمن الدولي قراره رقم 1970، الذي طالب فيه مُدّعي عامّ المحكمة بفتح تحقيق خاص بالأوضاع الجارية في الجماهيرية العربية الليبية.

تبرز حقيقة استخدام النظام المفرط للقوة ضد المتظاهرين السلميين في أنحاء المدن السورية كلها، منذ الشهور الأولى للثورة، وما رافقها من أفعال القتل العمد وممارسات التعذيب والإخفاء القسري لآلاف السوريين. وزادت حدّة العنف في إثر انتقال الثورة إلى طور النزاع المسلح؛ إذ واصل المتحاربون ارتكاب المذابح وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية من قتل غير مشروع وهجمات غير مشروعة ضد المدنيين وجميع الفئات والأعيان المحميّة، ثمّ استخدام الأسلحة غير المشروعة، وأخْذ الرهائن، والإخفاء القسري، والتعذيب، وإساءة المعاملة، والعنف، والاعتداءات الجنسية، والاغتصاب، والتشريد التعسفي والقسري.

نتيجة تصميم النظام والمجموعات المسلحة على منع لجان التحقيق والمراقبين الدوليين والصحافة من الوصول إلى مسرح الحوادث، يقع العبء على النظام والمعارضة في دحض مسؤوليتها عن الجرائم المرتكبة، ما يستدعي الشروع

= الأساسي المعقود في كمبالا»، المحكمة الجنائية الدولية، جمعية الدول الأطراف، 2010/6/12، في:

<http://bit.ly/1n58Ewt>.

(52) نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المادة 13.

في فتح تحقيق نزيه ومستقل تمهيدًا لمحاكمة عادلة للمسؤولين، مهما علَا شأنهم ومركزهم، ومحاسبتهم عمّا يرتكبونه من جرائم؛ وذلك من باب الحرص على إحقاق العدالة ووقف هذه الجرائم وإظهار الحقيقة للسوريين والعالم من جهة، واجتنابًا لتكرار ظاهرة تطبيق بعضهم القانون بأنفسهم من جهة ثانية، إضافة إلى درْء تكرار ظاهرة قتل معمر القذافي في ليبيا والتمثيل بجثتهِ، وهو أمرٌ غير مشروعٍ.

في ضوء ما تقدّم، تبدو الطريقة المثلى والأكثر جدوى لمقاضاة مرتكبي الجرائم الخطرة في سورية، تحويل الحالة السورية إلى المحكمة الجنائية الدولية في لاهاي، بموجب قرار يُصدره مجلس الأمن الدولي. إلا أن التقاعس الدولي عن إصدار مثل هذا القرار لا يزال متواصلًا، نتيجة غياب الإرادة السياسية لدى عدد من الدول، حيث يجري بشكل متكرر إجهاض مشروعات قرار كهذا منذ نحو ستة أعوام[53].

خلاصة وتوصيات

إن انتقال الثورة السلمية في سورية إلى طور النزاع المسلح، كانت له تبعات سلبية مدمرة بالنسبة إلى ثورة السوريين التي خرجت للمطالبة بالحرية والكرامة، ومن ثمّ بإسقاط نظام الاستبداد والفساد الذي يديره بشار الأسد. وكان أن أدّى تفاقم النزاع المسلح بين المتحاربين (قوات النظام وميليشياته من جهة، والجماعات المسلحة من جهة أخرى) إلى إلحاق الويلات بالمدنيين، بما فيها التشريد القسري لأكثر من نصف السكان داخل سورية وخارجها.

يفضي استمرار النزاع المسلح إلى اشتداد حدّة العنف بارتكاب المتحاربين للمذابح، وأبشع الممارسات التي تدخل في نطاق جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية ضد المدنيين أو العسكريين الذين ألقوا سلاحهم وباتوا غير قادرين على مواصلة القتال بسبب الإصابة أو الأسر. ومن أخطر الجرائم التي يرتكبها المتحاربون، أعمال القتل العمد، والهجمات غير المشروعة ضد المدنيين والأعيان المحمية، واستخدام الأسلحة غير المشروعة، وأخذ الرهائن، والإخفاء القسري، والتعذيب وإساءة المعاملة، والعنف الجنسي والتشريد القسري.

---

(53) «سوريا: العدالة الجنائية على الجرائم الجسيمة».

هكذا، أضحى التدخل الدولي الإنساني ضرورة ملحّة لتوفير الحماية اللازمة للمدنيين، ووقف المذابح وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، فضلًا عن إحالة الحالة السورية إلى المحكمة الجنائية الدولية، لعدم إتاحة أيّ فرصة للمتورطين في ارتكاب الانتهاكات الجسيمة للإفلات من المساءلة والعقاب. وفي ظلّ تواصل النزاع في سورية، أصبح يتعيّن على المجتمع الدولي اتخاذ الخطوات الكفيلة بوقف مأساة السوريين، وهي تتمثل في ما يلي:

- إصدار مجلس الأمن الدولي قرارًا ملزمًا يقضي بالتدخّل الإنساني لحماية المدنيين ووقف الحرب.

- إحالة الوضع في سورية إلى المحكمة الجنائية الدولية، بصفتها الجهة الأقدر والأكثر كفاءة لمساءلة المتورطين في ارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية.

- دعم جهد الخبراء الدوليين المستقلين في توثيق جميع ممارسات أطراف النزاع في سورية، وجمع الدلائل في هذا الشأن وتوثيقها، لاستخدامها في المحاكمات المستقبلية.

- وفاء الدول الأطراف بالتزاماتها الناشئة عن القانون الدولي الإنساني، وإعمال مبدأ الولاية القضائية العالمية، من أجل محاكمة المتورطين في الانتهاكات الجسيمة أمام محاكمها الوطنية.

المراجع

1- العربية

كتب

بسيوني، محمود شريف (محرر). **مدخل في القانون الإنساني الدولي والرقابة الدولية على استخدام الأسلحة.** القاهرة: [د. ن.]، 1999.

بكتيه، جان. **القانون الدولي الإنساني: تطوره ومبادئه.** جنيف: معهد هنري دونان، 1984.

عبد السلام، جعفر. **مبادئ القانون الدولي العام**. ط 2. القاهرة: دار النهضة العربية، 1986.

العناني، إبراهيم محمد. **القانون الدولي العام**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1984.

فان غلان، جيرهارد. **القانون بين الأمم: مدخل إلى القانون الدولي العام**. ترجمة عباس العمر، وفيق زهدي وإيلي وريل. ط 2. بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، 1970.

مناع، هيثم وآخرون. **الموسوعة العالمية المختصرة: الإمعان في حقوق الإنسان**. بيروت: دار بيسان؛ دمشق: دار الأهالي، 2000.

هيومن رايتس ووتش. **«دمهم ما زال هنا»: عمليات الإعدام وإطلاق النار العشوائي واتخاذ الرهائن من قبل قوات المعارضة في ريف اللاذقية**. واشنطن: هيومن رايتس ووتش، 2013. <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/syria1013arwebwcover.pdf>.

دوريات

حساني، خالد. «بعض الإشكاليات النظرية لمفهوم التدخل الدولي الإنساني». **المستقبل العربي**. العدد 425 (تموز/يوليو 2014). <http://www.caus.org.lb/PDF/EmagazineArticles/mustaqbal_425_khaled_hasani.pdf>.

ماسينغهام، إيف. «التدخل العسكري لأغراض إنسانية: هل تعزز عقيدة مسؤولية الحماية مشروعية استخدام القوة لأغراض إنسانية؟». **مختارات من المجلة الدولية للصليب الأحمر**. السنة 91. العدد 876 (كانون الأول/ديسمبر 2009).

تقارير ودراسات

الأمم المتحدة، الجمعية العامة. **تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة عن الجمهورية العربية السورية**. التقرير الثالث. آب/أغسطس 2012.

______. **تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية**. التقرير التاسع. شباط/فبراير 2015.

______. **تقرير لجنة التحقيق الدولية المستقلة المعنية بالجمهورية العربية السورية**. التقرير الثامن. 13 آب/أغسطس 2014.

«بيان صحفي: 2010/6/12، المؤتمر الاستعراضي لنظام روما الأساسي المعقود في كمبالا». المحكمة الجنائية الدولية. جمعية الدول الأطراف. 2010/6/12. في: <http://bit.ly/1n58Ewt>.

«المركز ومنظمات المجتمع المدني الإسبانية ينظمون مؤتمرين في مدريد دفاعًا عن الولاية القضائية الدولية». 21 حزيران/يونيو 2009. **المركز الفلسطيني لحقوق الإنسان**. في: <http://pchrgaza.org/ar/?p=3000>.

«المؤتمر الاستعراضي لنظام روما الأساسي: كمبالا 31 أيار/مايو - 11 حزيران/يونيو 2010». المحكمة الجنائية الدولية، منشورات المحكمة الجنائية الدولية، 2010. <http://crimeofaggression.info/documents/6/Review-Conference-offiical-records-ARA.pdf>.

«نطاق مبدأ الولاية القضائية العالمية وتطبيقه - كلمة اللجنة الدولية للصليب الأحمر أمام الأمم المتحدة، 2012». تصريح اللجنة الدولية للصليب الأحمر. 2012/10/18. في: <http://bit.ly/2125NSv>.

2- الأجنبية

Book

Sassòli, Marco et al. How does Law Protect in War?: Cases, Documents and Teaching Materials on Contemporary Practice in International Humanitarian Law. Geneva: International Committee for the Red Cross, 1999; 2nd expanded and updated ed. Military Legal Resources. Geneva: International Committee of the Red Cross, 2006.

Periodicals

Badmus, Isiaka Alani. «Humanitarian Intervention and the Protection of Civilian Populations.» Rasprave I ⊠lanci. vol. 62 (2009). at: <http://bit.ly/1VKoyZg>.

Chomsky, Noam. «Humanitarian Intervention.» Boston Review: A Political and Literary Forum (December 1993 - January 1994). at: <http://bit.ly/1TdWRKI>.

Evans, Gareth. «The Responsibility to Protect.» NATO Review (Winter 2002). at: <http://bit.ly/1Qk5iBn>.

Hurd, Ian. «Is Humanitarian Intervention Legal? The Rule of Law in an Incoherent World.» Ethics & International Affairs. vol. 25. no. 3 (2011).

Kolb, Robert. «Note on Humanitarian Intervention.» Affaires courantes et commentaires/Current Issues and Comments. no. 849. vol. 85 (March 2003). at: <http://bit.ly/1XRv2qr>.

Studies

International Commission on Intervention and State Sovereignty [ICISS]. The Responsibility to Protect. Ottawa: International Development Research Centre. 2001. <http://www.iciss.ca/pdf/Commission-Report.pdf>.

Modeme, Lawrence. «The Libya Humanitarian Intervention: Is it Lawful in International Law?.» Academia. at: <http://bit.ly/196UuS5>.

Roth, Ken. «War in Iraq: Not a Humanitarian Intervention.» at: <https://www.hrw.org/legacy/wr2k4/download/3.pdf>.

«Treaty of Peace with Turkey.» 10 August 1920. at: <http://treaties.fco.gov.uk/docs/pdf/1920/TS0011.pdf>.

United Nations, Security Council. «Resolution 2170 (2014).» Adopted by the Security Council at its 7242nd Meeting. 15 August 2014. at: <http://bit.ly/24uo6Er>.

Waal, Alex de and Rakiya Omaar. «Can Military Intervention be «Humanitarian»?.» Middle East Research and Information Project. at: <http://www.merip.org/mer/mer187/can-military-intervention-be-humanitarian>.

الفصل العاشر

عنف الريع في المجتمعات العربية المعاصرة
التأسيس على الحالة الجزائرية

زين الدين خرشي

الإطار الإشكالي للبحث

على الرغم من احتلال الجزائر المرتبة السابعة عشرة عالميًا، من ناحية الاحتياطي من النفط، والمرتبة السادسة في إنتاج الغاز الذي تعدّ رابع أكبر مصدّر له[1]، ووصول احتياطي الصرف فيها من العملة الصعبة في الفترة الممتدة بين عامي 2003 و2008، في إثر ارتفاع أسعار المحروقات في السوق الدولية، إلى 140 مليار دولار، فإن واقع الحال يقول إن الثروة النفطية والوفرة المالية الناتجة منها بين عامي 1970 و2000 لم تُنتجا تنمية اقتصادية، بل أنتجتا ما يشبه غنى موقّتًا للدولة يصطلح بعضهم على وصفه بـ «سمنة مالية»[2] فحسب.

---

(1) Cédric de Lestrange, Christophe-Alexandre Paillard et Pierre Zelenko, Géopolitique du pétrole: Un Nouveau marché, de nouveaux risques, des nouveaux mondes, Préf. de Fadhil Chalabi (Paris: Technip, 2005).

(2) أبرزُ من استعمل مفهوم «السمنة المالية»: (Obésité financière) هو عالم الاجتماع الجزائري ناصر جابي. وفي ما يلي عناوين لبعض مؤلفاته: ناصر جابي، **الجزائر: الدولة والنخب: دراسات في النخب، الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية** (الجزائر: منشورات الشهاب، 2008)؛ **لماذا تأخر الربيع الجزائري** (الجزائر: منشورات الشهاب، 2012)؛ **الوزير الجزائري: أصول ومسارات** (الجزائر: منشورات الشهاب، 2011).

إن استفادة الدولة الجزائرية، منذ سبعينيات القرن الماضي إلى الوقت الراهن، من عوائد الريع النفطي لم تكن كافية لدفعها في اتجاه واضح ومستديم نحو تحسين أوضاع عيش مواطنيها ورفاهيتهم. ويتضح الإخفاق أكثر حينما نقارن مؤشرات التنمية الاجتماعية والاقتصادية للجزائر بالمؤشرات في بلدان عربية أخرى تحكمها أنظمة تسلطية ولا تشتمل على مثل الموارد الطبيعية والمالية نفسها التي تحظى بها الجزائر. وفي هذا الإطار يشير مؤشر التنمية البشرية للجزائر (وليبيا والعراق أيضًا) إلى أنه لا يوجد تفوّق محسوس لها، مقارنة بمؤشرات تونس والمغرب وسورية؛ ففي عام 1992، كانت سورية في المرتبة 79، في حين كان العراق في المرتبة 100، وكانت المرتبة 26 من نصيب ليبيا، تليها مباشرة تونس في المرتبة 27. أما الجزائر، فكانت في المرتبة 109، غير بعيدة عن المغرب الذي كان في المرتبة 111[3].

أما في ما يخص قطاع الصحة، فإن عام 2000 شهد تخصيص كلّ من المغرب وتونس 4.8 في المئة، و5.6 في المئة من المنتوج المحلّي الخام لهذا القطاع، في حين كانت النسبة في الجزائر وليبيا 3.5 في المئة[4]. إضافة إلى هذا، صدر تقرير عن المجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي، في عام 2000، أشار إلى أن 19 في المئة من الجزائريين (نحو 6 ملايين نسمة) يعانون حالة فقرٍ، وأن نسبة البطالة الحقيقية تراوح بين 22 في المئة و28 في المئة.

إنها المفارقة الجزائرية (Le paradoxe Algérien)؛ دولة غنية وشعب فقير، وطرفَا هذه المفارقة: وفرة مالية كبيرة لم تشهدها الجزائر منذ الاستقلال (1962) من جهة، وحالة إخفاق مزمن للسياسات الاقتصادية والتنموية المنتهجة من الدولة وغياب تام لرؤية مستقبلية لدى مكونات المجتمع المختلفة من جهة أخرى. فأغلبية الشباب[5] لا تحلم إلا بالهجرة إلى الشمال، وهو أمر يجعل من سؤال الأحوال التاريخية التي ساهمت في إنتاج مثل هذه المفارقة وإعادة إنتاجها ملحًا.

---

(3) يشير عالم الاقتصاد الجزائري عبد الرحمن مبتول إلى أن ترتيب الجزائر سيتراجع بعشرين نقطة في الأقل، في حال اعتمادنا الناتج المحلّي الخام خارج المحروقات. يُنظر: **الخبر** (الجزائر)، 2009/9/14.

(4) Le Programme des nations unies pour le développement [PNUD], Rapport mondial sur le développement humain 2005: La Coopération internationale à la croisée des chemins, L'aide, le commerce et la sécurité dans un monde marqué par les inégalités (New York: 2005), p. 33.

(5) 70% من سكان الجزائر تقلّ أعمارهم عن 30 عامًا.

تميّز حقل البحوث والدراسات المرتبطة بسوسيولوجيا التنمية وعلم الاجتماع السياسي، في سبعينيات القرن الماضي، برواج أطروحة «لعنة النفط»، وهي الأدبيات التي اتخذت من الحالة الهولندية (المرض الهولندي) منطلقًا لها لتقديم تفسير وشرح موضوعيّيْن لهذه المفارقة. وركّزت هذه الأعمال البحثية في مفاهيم الدولة الريعية والاقتصاد الريعي لتبيّن أن من شأن البنية الريعية لكل من الاقتصاد والدولة القيام بدور حاسم في كبح صيرورة الدمقرطة في المجتمع، والرفع من محصول الاستبداد والتسلط لدى الأنظمة الحاكمة[6]. وبناء على ذلك، فإن من شأن استغلال الموارد الوافرة في دولة لا تشتمل على مؤسسات ديمقراطية أن يؤدي إلى انحرافات خطرة.

من جانب آخر، يشكّل النفط والموارد الطبيعية في هذا الإطار مسببًا رئيسًا لاندلاع الحروب والنزاعات الأهلية المرتبطة بمسائل حيازة توزيع العوائد المالية المتأتية من هذه الموارد وطرائقها. وتبيّن أعمال كوليي وهوفلير أن العالم شهد، بين عامي 1960 و1999، 79 حربًا أهلية شكّلت بلدان تحوز ثروات طبيعية وافرة ساحة لها؛ إذ يقول هذان الباحثان: «إن تأثير صادرات المواد الأولية في ظهور النزاعات وتطورها تأثير ذو دلالة كبيرة (..) خطر الحرب الأهلية يكون بنسبة 22في المئة لما تُمثّل صادرات المواد الأولية 33 في المئة من الناتج المحلّي الخام، في حين أن نسبة الخطر في بلد غير مصدّر للمواد الأولية هي في حدود 1 في المئة»[7].

نجد الطرح نفسه في دراسات أخرى تعتمد المقاربة الاقتصادوية، وتقيم الترابط بين وفرة الموارد الطبيعية من جهة، والحروب الأهلية من جهة أخرى[8]. لكن هذا لم يمنع نظرية «لعنة النفط والموارد الطبيعية» من التعرّض لانتقادات

---

(6) يُنظر: Mohammed Hachemaoui, «La Rente entrave-t-elle vraiment la démocratie?: Réexamen critique des théories de «l'État rentier» et de la «malédiction des ressources»,» Revue française de science politique, vol. 6, no. 2 (2012).

(7) Paul Collier and Anke Hoeffler, «Greed and Grievance in Civil War,» Oxford Economic Papers, vol. 56, no. 4 (October 2004), p. 588.

(8) بعد دراسة شملت 22 دولة منتجة للنفط، بين عامي 1960 و1999، لاحظ ميشيل روس ظهورًا ونموًا لحركات انفصالية في 13 دولة منها، في المناطق التي توجد فيها احتياطيات نفطية كبيرة تحديدًا. يُنظر: Michael Ross, «A Closer Look at Oil, Diamonds, and Civil War,» Annual Review of Political Science, vol. 9 (2006), p. 288.

كثيرة؛ لأنها تبسّط ظواهر معقدة جدًا بإرجاعها إلى عامل واحد يتمثل في معطى وفرة الموارد الطبيعية، وهو معطًى محايد، ولا تهتم بالدور الذي يؤدّيه المتغيران السياسي والتاريخي. فطرائق حيازة الريوع وآليات استغلالها وتوزيعها - وهما الأمران المتعلقان بإشكاليات السلطة السياسية وشرعية النظام الحاكم وشكل الدولة ومؤسساتها - لهما دخل مباشر في عدّ الموارد الريعية نقمة أو نعمة. كما أن عنف الحركات الانفصالية والاحتجاجية، في حقيقة الأمر، ليس إلا فعلًا سياسيًا، يجري من خلاله التفاوض في إعادة تنظيمٍ وهندسةٍ للعلاقة بالسلطة المركزية وآليات ممارستها.

إن الأمر المؤكد بشواهد واقعية عدة، في الوطن العربي في الأقل، هو أن الموارد المالية المتأتية من الريع النفطي ظلّت تساهم تاريخيًا في شرعنة حكم أنظمة تسلطية وتعزيزها وإدامتها، ويُعدُّ العنف المادي والرمزي من أهم أدواتها والشكل الأبرز لعلاقاتها بمجتمعاتها وكلما تكرست سيطرة النظام على الموارد النفطية، زادت مقدرته على التمسك بالحكم، بمعزل عن الوضعية الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع[9]، وما حالة جزائر الأمس واليوم (وليبيا في فترة القذافي، والعراق في فترة صدام أيضًا) إلا دليلًا على ذلك. وإن التحالفات والمؤسسات وآليات الحكم التي يجري إرساؤها وتدعيمها زمن وفرة الموارد الريعية هي التي تضمن الاستمرارية للنظام عند حلول الأوقات الصعبة. فالعوائد المالية الخام أو المعاد تدويرها للنفط، والتي تمثّل المصدر الأبرز لتمويل الاستراتيجيات المختلفة للبقاء في الحكم (الزبونية، والفساد، والقمع... إلخ)، مكّنت من تدمير الفضاءات السياسية للتفاوض مع المجتمع.

الفرضية الموجّهة للبحث

تتمثّل الفرضية الرئيسة لهذه الدراسة في أن المسار السياسي العنيف والإخفاق الاقتصادي لبرامج التنمية المختلفة التي انتهجتها الدولة في الجزائر (وليبيا والعراق أيضًا) هما نتيجة التقاطع والتلاقي بين الدينامية الثورية لهذه

---

(9) Benjamin Smith, «The Wrong Kind of Crisis: Why Oil Booms and Busts Rarely Lead to Authoritarian Breakdown,» Studies in Comparative International Development, vol. 40, no. 4 (Winter 2006), p. 57.

الأنظمة من جهة، والثروة النفطية المفاجئة من جهة أخرى. ومن أجل البحث في صدقية هذه الفرضية ومؤشراتها، ينبغي العودة إلى الأوضاع التاريخية التي سمحت في سبعينيات القرن الماضي بحيازة الريع لمصلحة تنظيمات سياسية ثورية؛ إذ سمحت عملية حيازة هذه الأنظمة للريع النفطي بتفجير مكنونها المدمر[10].

إن ما تعيشه جزائر اليوم من أزمة متعددة الجوانب لا علاقة له بأيّ شكل من أشكال اللعنة المرتبطة باشتمال أعماق أراضيها على كميات كبيرة من النفط والغاز. والأمر عائد إلى اللقاء التاريخي بين صعود أسعار النفط، بعد عام 1973، ووقوع الدولة تحت سيطرة منظمات سياسية حاملة لأيديولوجيا ثورية وفاعلة لممارسات عنيفة من أجل السيطرة السياسية؛ إذ مكّنت وفرة دخول الريع النظامَ الحاكم من إحكام هيمنته على الحقل السياسي، ومواصلة سعيه لتغيير المجتمع، وتوسيع نفوذه إقليميًا ودوليًا. من ناحية أخرى، كان لارتفاع أسعار النفط، بدءًا من السبعينيات، تأثير في تركّز السلطة ضمن دوائر ضيقة تنزع أكثر فأكثر إلى الانفصال عن قواعدها الاجتماعية.

إن حال الريع النفطي هي حال أيّ مورد طبيعي آخر؛ فالمورد مُعطى محايد، و«اللعنة» إن وجدت، فهي مرتبطة مباشرة بطرائق تسييره. ويتعيّن وجود خطر على الدولة والمجتمع في الحالة التي يكون فيها النظام الحاكم وليد تركيبة تجمع بين تاريخ استعماري غير منسيٍّ، وأيديولوجيا قومية مُستعرة، وأشكال قمعية لتأطير المجتمع، ذلك أن من شأن هذا الأمر تحويل الريع إلى أداة استسهال وتمويل لسياسات عُنفيّة ورفض مرَضي لأيّ شكل من أشكال النقد الذاتي[11].

إن اقتران مشروع بناء الدولة في الجزائر بالثورة وليس بالديمقراطية، جعل الثروة النفطية أداة للانتقام من الماضي الاستعماري ومن نخب سياسية اقتصادية

---

(10) يرى لويس مارتينيز، في سياق تمييز الدول ذات الاقتصادات الريعية في الوطن العربي بين ملكيات الخليج والجمهوريات العربية الاشتراكية (ليبيا، والجزائر، والعراق)، أن الفرق الأساس بين الأنموذجين يكمن تحديدًا في شكل حيازة هذه الأنظمة الحاكمة للريع. يُنظر:

Luis Martinez, Violence de la rente pétrolière: Algérie, Irak, Lybie, Nouveaux débats 21 (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2010).

(11) Ibid., p. 22.

واجتماعية بعينها، اتُهمت بالرجعية والعمالة للخارج الإمبريالي والصهيوني. كما أن حيازة الريع لمصلحة تنظيمات ثورية أنتج بيئة سياسية غير صحّية وممارسة سياسية غير عقلانية؛ ذلك أن تلاقي نظام تسلطي مع وفرة مالية ناتجة من عملية تأميم قطاع المحروقات عزّز ملمحَي الغرور ووهم القوة لدى النظام (اعتماد المشروعات الخيالية، وشراء الأسلحة، والطموح الإقليمي، وتغيير المجتمعات... إلخ). وكان انخفاض أسعار النفط في عام 1986 وصولًا إلى عام 2000، وتسريع انتهاج سياسات إصلاحية في الاقتصاد والسياسة (قانون استقلالية المؤسسات الاقتصادية العمومية، وقانون الملكية، ودستور 1989، وقانون النقد والقرض... إلخ) قد دفعا في اتجاه ميلاد نظام مافيوي قائم على اقتصاد النهب. وفي غياب مؤسسات سياسية قوية وديمقراطية قادرة على تسيير تدفقات عالية من الأموال، وجدت «الثورة الاشتراكية الجزائرية» نفسها تحت سيطرة ووصاية جهات أمنيّة وعسكرية متحالفة مع البيروقراطية المدنية للحزب.

إن أعلى ما أوجده الريع في الجزائر (وليبيا والعراق أيضًا) هو إحساس بالثورة وتوهّم دوامها لدى النخبة الحاكمة، وهو الأمر الذي عزّز سيرها في طريق مغامرات سياسية اقتصادية وعسكرية كانت لها آثار مدمرة في الدولة والمجتمع؛ إذ تحوّلت هذه الأنظمة الثورية إلى مؤسسات نهب وافتراس لثروات شعوبها وممتلكات دولها، كما ساهمت دخول الريع بصفة مباشرة في تمويل عملية تشييد هيكل سياسي وأمني مهمته إدامة تحالفات وتوافقات المجموعات الحاكمة. فالتداخل بين الاقتصاد الريعي وأجهزة الأمن أفرز أنظمة مافيوية تجمع بين القوة والليونة.

أولًا: السياقات التاريخية لعنف الريع

ضمِن تأميم قطاع المحروقات، في سبعينيات القرن الماضي، في كل من الجزائر (وليبيا والعراق أيضًا) التمويل اللازم لتحقيق الأهداف والطموحات السياسية للأنظمة الحاكمة، خصوصًا أن النظرة السائدة نحو النفط آنذاك كانت ترى فيه نعمة وهبها الله لشعوب عانت طويلًا ويلات الاستعمار والظلم. وعَدَّه الرئيس الجزائري هواري بومدين «دم الشعب الجزائري»[12]. أما القذافي،

(12) «إذا ما أخضعنا النفط الجزائري للتحليل، فسنكتشف أن دم الشهداء هو أحد مكوناته، فنحن لاسترجاعنا هذه الثروة دفعنا دمنا»، خطاب الرئيس هواري بومدين بمدينة سكيكدة، 1970/7/16. يُنظر:

Ibid., p. 27.

فسماه «بنزين ثورة الجماهير»[13]. وبعد التأميم، تمكّن النظام الجزائري (والليبي والعراقي أيضًا) من تدشين مشروع التصنيع، الذي نُظر إليه على أنه مرادف للتحديث وأسرع طريق للّحاق بركب التطور والتقدم. «ولقد وظِّف النفط في هذا الإطار أداة وحيدة من شأنها ’شراء[illegible] هذا التحديث وتحقيقه. لذا، كان لا بدّ من استكمال الاستقلال المنقوص بفرض السيطرة عليه»[14].

كان المسعى الثوري المعبّر عنه بمحاربة قوى الاستعمار والإمبريالية، وتحصين مكسب الاستقلال، في حاجة إلى مصدر تمويل يُمكّن من تحقيق هذه السياسة، الأمر الذي تحقّق بإعادة السيطرة على قطاع المحروقات واسترجاعه من أيدي الشركات الأجنبية التي كانت تقوم بعملية الاستخراج والتصدير من أوّلها إلى آخرها. وبعد التأميم، حضر النفط في الخطاب السياسي الجزائري (والعراقي والليبي أيضًا)، بوصفه سلاح التنمية والمواجهة تجاه الغرب الإمبريالي والصهيونية العالمية[15].

من جانب آخر، تستجيب عملية حيازة الأنظمة الريع النفطي لخدمة هدف وجودي بالنسبة إليها، يتعلق بتقوية نفسها وإدامة بقائها في الحكم، ولا سيما إذا ما أخذنا في الحسبان وصولها إلى الحكم باستعمال العنف في انقلابات عسكرية لتنتصر لأيديولوجيتها الثورية والمساواتية[16]، وكذلك حاجة سياسة التوزيع الاشتراكي (السكن للجميع، وحقّ العمل، وإجبارية التعليم، ومجانية العلاج ... إلخ) إلى موارد مالية كبيرة من شأن الريع النفطي وحده ضمانها.

(13) John Davis, Le Système libyen: Les Tribus et la révolution (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 273.

(14) في 24 شباط/فبراير 1968، أي ثلاث سنوات قبل عملية التأميم، ورد في خطاب للرئيس هواري بومدين في مدينة باتنة قوله: «سياستنا القائمة على تصنيع البلاد وإقامة اقتصاد وطني قوي، يعني قبل كلّ شيء استرجاع واستغلال الثروات الباطنية لفائدة الشعب حصرًا». يُنظر:

Mohamed Elhocine Benissad, Économie du développement de l'Algérie: 1962-78: Sous-développement et socialisme (Paris: Economica, 1979), p. 23.

(15) بعد هزيمة عام 1967، استُعمل النفط العربي سلاحًا في وجه البلدان الغربية لإجبارها على الحدّ من دعمها إسرائيل.

(16) «الانتقال من مجتمع استغلال رأسمالي قائم على الربح الأناني، سيطرة الملّاك وصراع الطبقات، إلى مجتمع اشتراكي قائم على العدالة الاجتماعية، المساواة في الفرص واحترام الصالح العام»، من خطاب للرئيس هواري بومدين أمام المجلس الشعبي الوطني (البرلمان)، 1978/4/23. يُنظر:

Ibid., p. 23.

في 24 شباط/فبراير 1971، أُعلن رسميًا تأميم المحروقات في الجزائر، وحينئذٍ صار في إمكان الثورة تمويل نفسها، وفي إمكان النظام شراء أدوات قوته. وفي جزائر السبعينيات، مكّن الريع من تأسيس استبداد مؤثر على المستوى السياسي، خصوصًا أن بنى القمع لم يكن بإمكانها ضمان سوى استقرار نسبيٍّ للتحالفات الحاكمة، ما يعني دوام حضور خطر الانقلاب. وفي هذا السياق، نجحت الممارسات القيادية الكاريزمية للرئيس بومدين (وكذلك صدام في العراق والقذافي في ليبيا) في إرساء قواعد ما يمكن تسميته «قومية نفطية»[17] (Nationalisme pétrolier)، كما ساهم تأميم المحروقات في تعزيز اعتقاد الحكام أنهم قادرون على تلبية حاجات الشعب واستعمال دخول الريع في تمويل سياسة التوزيع الاجتماعي.

رفعت المكانة المركزية التي حظيت بها وظيفة التوزيع في سياسات الدولة ومؤسساتها مستوى حضور الممارسات الزبونية وساهمت في شرعنها، واضطُرّ المواطنون إلى الدخول في مفاوضات مع التنظيمات الثورية قصد ضمان الاستفادة من السلع والخدمات الموزّعة. وفي هذه اللحظة تحديدًا، بدأت تُؤسّس العلاقة الزبونية وتفرض نفسها، بوصفها الإطار الأكثر فاعلية وواقعية للعلاقة بين الدولة والمجتمع.

ثانيًا: وفرة العوائد الريعية والمكنون الاستبدادي للنظام الجزائري

أتاح الريع للنظام الحاكم الاستقلال عن المجتمع؛ فبالنظر إلى أن قطاع المحروقات يَفِي بدخول مالية وافرة[18]، صار في مقدور التحالفات الحاكمة (أُطر الإدارة وكوادر الحزب، وقادة الجيش وأجهزة الأمن) تقوية نفسها ونزْع الشرعية عن الشخصيات والتنظيمات المعارضة. وسمحت تلك الوفرة في تكوين التوازن بين بيروقراطيتين تحكمان الجزائر إلى اليوم: البيروقراطية العسكرية والبيروقراطية المدنية، وتقوية التداخل بين مصالح أجندة كلّ منهما، كما سمحت بإدامة ذلك التوازن؛ إنه الأمر الذي يكرّس فرادة الجزائر بظاهرة بيروقراطية هجينة

(17) شعار حزب البعث العراقي: «النفط العربي للعرب».

(18) بلغت قيمة دخول النفط في العراق في عام 1972 نحو 500 مليون دولار أميركي، وارتفعت إلى 10 مليارات دولار في عام 1977. يُنظر: Martinez, p. 51.

وظيفتها تأمين الصفقات المرتبطة بتوزيع موارد الريع وتأطيرها، وهو عامل حاسم في تعطيل تأسيس القانون بوصفه أبرز وسيط بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

عمّق غياب المؤسسات السياسية وضعفها الحاجة إلى ضبط الصراعات التي تتغذى من واقع توزيع موارد الريع وتأطيرها. وتصدّت منظمات أمنيّة عسكرية وشبه عسكرية لهذا الدور، فظهرت من داخل النظام جهات وأجهزة تخصصت بفرض قواعد اللعبة بالقوة وإملائها، وتحديد الأطراف المسموح لها باللعب، والحصة المخصصة لكل منها. وكرست هذه الأجهزة العاملة خارج إطار القانون مبدأ ممارسة السلطة بالقوة والعنف وسلطة الأمر الواقع، وتخصصت، أيضًا، بمهمات تكوين ورعاية للشبكات الزبونية الموالية للنظام والمروّجة لأيديولوجيته، مستعملة في ذلك الموارد الريعية التي تقوم بتوزيعها في شكل امتيازات وعطايا للموالين، مع منعها عن المعارضين. وبهذا تكون قد حققت الدور المنوط بها، أي تمثيل تأمين الصفقات وضمان الاستقرار السياسي.

أجّجت الوفرة المالية، في دولة لا تشتمل على مؤسسات قوية وديمقراطية وغير قادرة على رسم قواعد وأُطر رسمية للعمل السياسي والنشاط الاقتصادي وفرضها، الاستراتيجيات الفردية والجماعية الهادفة إلى الاغتناء واقتطاع حصص من المورد الريعي. كما أن تركّز السلطة السياسية والعسكرية في يد مجموعة ضيقة سمح بتوزيع انتقائي - لكنه مدروس - للثروة على نحو جعل المنطق السياسي - الزبوني يتفوق على المنطق الاقتصادي - العقلاني، و«ليس من المبالغة القول إن المهمات المنوطة بهذه الأجهزة والمنظمات الأمنيّة هي المهمات نفسها الموكلة إلى المافيا، أي تأمين الصفقات في سوق لا تشتمل على أدوات الحماية»[19].

لذا، فإن من شأن الولوج في هذه الأجهزة الضابطة (الأمن العسكري في الجزائر، واللجان الثورية في ليبيا، وحزب البعث في العراق) أو التقرب منها، أن يضمن الحماية ويوجد الحصانة. والأهم من ذلك أن يجري الاغتناء السريع، من خلال الاقتطاع المباشر وغير المباشر من عوائد الريع المخصصة للمشروعات الاقتصادية والإنمائية. وإن استثمارات الدولة والأغلفة المالية الموجّهة إلى

(19) Ibid., p. 59.

التنمية، منذ سبعينيات القرن الماضي إلى الوقت الراهن، لم توجِد مؤسسات قوية وشرعية وصحافة استقصائية حرة ومستقلة تراقب طرائق الصرف، وتفضح ممارسات النهب والتبذير، وتحاسب الجهات المسؤولة عن هذه التجاوزات، لتتحوّل «الثورة والتنمية ومحاربة الإمبريالية» إلى عناوين كاذبة لمنظومة لا مشروع لها سوى السطو على دخول الريع.

على الرغم مما تمثله سبعينيات القرن الماضي في الجزائر (وليبيا والعراق أيضًا) من عصر ذهبي في المخيال الجمعي للشعب، فإن أهميتها تكمن في أنها مرحلة حاسمة من ناحية المسار السياسي ومستقبل مشروع بناء الدولة؛ إذ تحقّق فيها الدمج بين الأجهزة المركزية للضبط (الأمن العسكري في الجزائر، واللجان الثورية في ليبيا، وميليشيات البعث في العراق) من جهة، والاقتصاد الريعي من جهة أخرى. وفي هذا العقد أيضًا، تكرّس قطاع النفط بوصفه النشاط الاقتصادي الأكثر دخلًا والمصدر الأساس - وربما الوحيد - لتمويل الخزينة العمومية والسياسة الاجتماعية - التوزيعية للدولة.

يهدف هذا التأطير القمعي للمجتمع والتسيير الزبوني لشؤون الدولة، في الأخير، إلى القضاء على أيّ محاولة للاستقلال والتحرر من المنظومة الريعية، ووأْد أيّ مشروع اقتصادي - اجتماعي، أو سياسي، يسير في اتجاه تغيير الوضع القائم في ظلّ سيطرة فئة معيّنة على دخول الريع. وبذلك يفضي الأمر إلى تعطيل دينامية بروز وصعود طبقة وسطى مسيّسة ومالكة لوعي ومشروع سياسيين ناضجين، ما يُمكّنها من فرض صيغة جديدة لقواعد اللعبة والقِسْمة.

سمحت وفرة الموارد الريعية بتطوير المكنون الاستبدادي للنظام الحاكم في الجزائر وتعزيزه؛ فـ «متى ما كانت عوائد النفط محدودة، ضعف المكنون الاستبدادي للدولة ووهن (...) لكنه أعاد الظهور ليصير ملمحًا أساسيًا فيها بعد عام 1973. وقد ساهم ارتفاع أسعار النفط وزيادة الدخول المالية للدولة في تركيز السلطة الاقتصادية والقمعية لها وتقويتها»[20]، كما أتاح لها بناء أدوات ووسائل ممارسة السلطة والقمع ومكّنها من إقصاء الأصوات المعارضة والاستمرار في الحكم من دون الحاجة إلى مؤسسات ديمقراطية.

---

(20) Marion Farouk-Sluglett, «Irak: Rente pétrolière et concentration du pouvoir,» Monde arabe: Maghreb - Machrek, no. 131 (Janvier-mars 1991), p. 5.

ثالثًا: الوفرة المالية وأوهام القوة

نيطت بالثورة النفطية في الجزائر آمال وطموحات لا حدود لها؛ فهي السبيل إلى تحقيق التحديث والسلاح الرادع في الحرب على الإمبريالية العالمية وعملائها في الداخل، كما أنها الجائزة المستحقة الآتية من أعماق الأرض لتعويض ظلم التاريخ للشعب الجزائري الذي تعرّض لـ 132 عامًا من الاستعمار المدمر. وأعمى الريع النفطي والوفرة المالية الناجمة عنه، في بداية من السبعينيات، النظام الحاكم في الجزائر، ودمر قدرته على الإصغاء إلى مجتمعه والاهتمام بشؤونه وواقعه؛ فوهْم عظمة المشروعات الاقتصادية المبرمجة وأسطورة الخطط التنموية الناجحة، إضافة إلى توهّم دوام الوفرة، كل ذلك من العوامل التي غذّت غرورًا مرَضيًا وشكلًا من أشكال نفيِ الواقع (Déni du réel) عند النخب الحاكمة، وعزّزها في توجهها نحو تحقيق ما ترى فيه تفوّقًا اقتصاديًا وعسكريًا في الإقليم، ونحو استعمال لاعقلاني وتبذيري لأموال الخزينة العمومية، وانتهاج سياسة خارجية شرسة وعدوانية (خصوصًا في حالتي ليبيا والعراق)، وتكريس علاقة عُنفيّة أكثر وأكثر بين المجتمع من جهة، والتحالفات الاستبدادية الحاكمة من جهة أخرى.

ساهم الريع في تكوين واقع خيالي يتسم باللاعقلانية وتوهّم القوة، دافعًا بذلك إلى ظهور شكل مُستعصٍ من أشكال توحّد مجتمعي (Autisme sociétal) يُلبّي حاجة ملحّة إلى السيطرة لدى كلّ من النظام الحاكم والمجتمع. ومالت الخيارات السياسية والاقتصادية بالبلاد في السبعينيات نحو أوهام القوة، فمهّد كلّ من الريع النفطي والوفرة المالية إلى اتخاذ قرارات خاطئة ومنع أيّ مراجعة لها، على الرغم من ظهور بوادر الإخفاق في بداية الثمانينيات. و«أخصَت» سياسة القمع وتوزيع الريع الساحتين السياسية والأيديولوجية، وجعلت الصمت والطاعة أبرز سِمتين فيهما، في حين كانت مؤشرات الانقسام والوهن تظهر على المجتمع، وكان مشروع العيش المشترك يتصدع مع بروزٍ قويٍّ للعنف كممارسة يومية، حيث كان النظام مشغولًا بما يحقّق من «انتصارات» في الساحتين الإقليمية والدولية.

مكّن الريع في حالة الجزائر من تمويل سياسة خارجية طَموح - وأحيانًا شرسة في حالتي ليبيا والعراق اللتين دخلتا في صراعات وحروب[21] - وميزانية

---

(21) تطوّرت النسبة المخصصة للميزانية العسكرية من مجموع الميزانية العامة في ليبيا على النحو

عسكرية كبيرة، تحت مبرر مواجهة أعداء الثورة والوطن في الخارج والتصدي لأتباعهم في الداخل. وفي هذا الإطار، شكّلت ميزانية الجيش في الجزائر في عام 1970 نحو 14 في المئة من مجموع المصاريف العامة، لترتفع النسبة إلى 18 في المئة عام 1975، ثم تنخفض إلى حدود 6 في المئة في عام 1981، لتصل إلى مستوى قياسي، 37 في المئة في عام 1992[22]، فمكّن الريع النفطي النظام من شراء مقوّمات القوة.

كان الاستيقاظ من الوهم قاسيًا؛ ففي بضعة شهور من عام 1986، انهار سعر النفط في الأسواق العالمية من 30 دولارًا إلى أقلّ من 10 دولارات، الأمر الذي أفضى إلى شعور النظام بحالة ضعف لم يعرفها منذ عام 1973، واكتشف فجأة أن مصير الدولة والمجتمع واستقرارهما مرتبط حصرًا بسعر برميل النفط. وفي اقتصاد قائم على الريع، كالاقتصاد الجزائري مثلًا، تثير أيّ محاولة لتجاوز هذا الأمر ومراجعته، مقاومات عنيفة ومستمية من داخل التحالفات البيروقراطية - الاستبدادية - الزبونية المستفيدة من الوضع القائم والمتحكمة في قنوات توزيع الريع.

مع الانخفاض المحسوس في الدخول المالية للدولة وما يتبع ذلك من آثار سلبية في العقد الاجتماعي، وجد النظام نفسه أمام ضرورة القيام بإصلاحات اقتصادية عميقة، أو انتهاج خيار ثانٍ متمثّل في البقاء في السلطة، في مقابل الاستدانة من هيئات نقدية دولية ومن بعض الدول. ليقرر في الأخير اعتماد خيارين؛ أحدهما تحرير السوق، والآخر عدم التنازل عن السلطة، وتعددية سياسية من دون تداول على السلطة، والمديونية.

= التالي: 12 في المئة في عام 1970، و23 في المئة في عام 1975، و34 في المئة في عام 1980. أما في العراق، فجاءت كما يلي: 41 في المئة في عام 1970، و32 في المئة في عام 1975، و66 في المئة في عام 1985. يُنظر: William Zartman et Aureliano Buendia, «La Politique étrangère libyenne,» dans: G. Albergoni et al., La Libye nouvelle: Rupture et continuité, Publications du Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes (Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique [CNRS], 1975), p. 129.

وفي هذا السياق، نشير إلى أن العراق أنفق في شراء الأسلحة، خلال الفترة 1968-1989، نحو 90 مليار دولار. يُنظر: Oles M. Smolansky and Bettie M. Smolansky, The USSR and Iraq: The Soviet Quest for Influence (Durham, NC: Duke University Press, 1991), p. 73; Martinez, p. 73.

(22) Zartman and Buendia, p. 129.

طوال الفترة 1986-1990، تراجعت الدخول السنوية للدولة الجزائرية إلى حدود 5 مليارات دولار، بعد أن كانت 10 مليارات دولار في عام 1985. وفي الفترة 1985-1989، وتحت ضغط الطلب الاجتماعي المتزايد، تضاعفت ميزانية الدولة إلى حدود 26 مليار دولار، ما يعني أن الطريق الوحيدة لاحترام الدولة التزاماتها الاجتماعية وتجاوز العجز في الميزانية تمرّ حتمًا بالاستدانة الخارجية. وأدى هذا الأمر بالجزائر في بداية التسعينيات إلى حافة الإفلاس[23].

تؤكد «انتكاسة 1986 فرضية مفادها أن الطفرة النفطية في السبعينيات أضعفت قدرة الحكومات المتعاقبة على الاستشراف، وأتلفت آليات تحليل الأخطار داخل الإدارات ومختلف الأجهزة المكلفة بتقويم السياسات الاقتصادية»[24]. وتسبّب توهّم دوام الوفرة المالية وثبات سعر النفط في مستوى مرتفع، بنسيان الضعف والاختلال البنيوي للاقتصادات الريعية أو بتناسيه. وبقصد تحسين الوضع وتجاوز حال الأزمة، بادر النظام الجزائري إلى انتهاج إصلاحات اقتصادية راديكالية، على الرغم من الآثار الاجتماعية الكارثية التي كانت تتضمنها. وسيؤدي ما اصطلح على تسميته «الانفتاح الاقتصادي» إلى ازدهار قطاع اقتصادي غير رسمي وتنامي معدلات البطالة ونسب التضخم والفقر.

عرفت الآليات الزبونية لتوزيع موارد الريع، بدءًا من أزمة أسعار النفط عام 1986، تغيرًا كبيرًا. فالتحالفات التسلطية التي كانت تستفيد من هذه الموارد في ضمان شرعيتها ما عادت تتمتع بالقدرات الكافية لـ«شلّ ممارسة الشعب لسيادته»[25]. وتحت ضغط الحركات الاحتجاجية والعزلة الدولية، وبدلًا من انتهاج سبيل الخروج من حالة الاستبداد والدخول في مسار الدمقرطة، اختارت

---

(23) Youcef Benabdallah, «La Réforme économique en Algérie: Entre rente et production,» Monde arabe: Maghreb-Machrek, no. 166 (Septembre - octobre 1999), p. 17; Martinez, pp. 83-84.

«طوال تسعينيات القرن الماضي، عاشت الجزائر بنسبة نمو اقتصادي (1.3 في المئة) تقلّ عن نسبة النمو الديموغرافي فيها (2.2 في المئة)، ما يعني استحالة دمج أعداد كبيرة من الشباب في سوق العمل (...) عام 1993، شكّل المبلغ المخصص لخدمة الديون من مجموع قيمة الصادرات الجزائرية ما نسبته: 82.2 في المئة». يُنظر: Martinez, p. 119.

(24) Ibid., p. 81.

(25) Guy Hermet, Les Populismes dans le monde: Une Histoire sociologique, XIXe-XXe siècle, L'Espace du politique (Paris: Fayard, 2001), p. 331; Martinez, p. 133.

هذه التحالفات الحاكمة قطْع الرباط الأيديولوجي والسياسي الذي كان يربطها بالشعب، تاركة إيّاه يتخبط في شرك اقتصاد غير رسمي، مثّل 17 في المئة من الناتج المحلّي الخام في عام 2005، بسعة توظيف لـ 50 في المئة من اليد العاملة[26].

جاءت الإصلاحات بتحرير النشاط الاقتصادي وانفتاحه عن القطاع الخاص الوطني والأجنبي، وبالحدّ من سياسات الدعم التي انتهجتها الدولة طوال السبعينيات والثمانينيات، وكذلك الأمر في ما يتعلّق بخفض النفقات العامة في قطاعات الصحة والتعليم والأشغال العمومية. ولم تمرّ هذه الإصلاحات من دون مقاومة شرسة قادها المنتمون إلى التحالفات الحاكمة (البيروقراطية العسكرية والمدنية)، خوفًا على ضياع الامتيازات والأفضلية التي يحظون بها في الاقتصاد الريعي، ليجري تحريف هذه الإصلاحات إلى ما يخدم مصالح الكتل المتحالفة والشبكات الزبونية الموالية لها. وفي الحصيلة، لم تُمكّن الجزائر من القيام بالنقلة المرجوّة من اقتصاد ريعيّ إلى اقتصاد إنتاجيّ[27]. وكان لهذه الإصلاحات أن سمحت للنظام بتجديد قاعدته الزبونية التي صار يحتل فيها رجال الأعمال (المستوردون أو ريعيّو النظام Les rentiers du système) موقعًا متقدمًا.

تحت وقع انهيار سعر النفط في النصف الثاني من الثمانينيات، ومحدودية نتائج السياسات الإصلاحية المنتهجة على صعيد الرفع من إنتاجية القطاع الصناعي والزراعي، فضلًا عن تسبّبها بآثار اجتماعية واقتصادية كارثية عصفت بمكاسب

(26) Nacer-Eddine Hammouda, «Secteur et emploi informels en Algérie: Définitions, mesures et méthodes d'estimation,» dans: Mohamed Saïb Musette & Jacques Charmes, Informalisation des économies maghrébines, Reflets de l'économie Sociale (Alger: Centre de recherche en économie appliquée [CREAD], 2006).

(27) قاد تجربة الإصلاح في الجزائر فريق من التكنوقراط غير منضوٍ إلى الحزب الحاكم. وضمن هذا الفريق نذكر: الغازي حيدوسي، وسيد أحمد غزالي، وجيلالي اليابس، وإسماعيل قومزيان، وعبد الرحمان حاج ناصر، بقيادة رئيس الحكومة الأسبق مولود حمروش. عمل الفريق أولًا في رئاسة الجمهورية، وشكّل ما سُمي حينئذ حكومة الظلّ، ثم انتقل إلى العمل في الإطار الحكومي وأشرف على تخريج كثير من القوانين الأساسية الهادفة إلى إعادة تنظيم الحقلين السياسي (دستور 1989 المكرس للتعددية) والاقتصادي (تحرير التجارة الخارجية، وقانون النقد والقرض ...إلخ). لكن فريق حمروش من الإصلاحيين دُفع إلى الاستقالة، ولم يدم بقاؤه في الحكومة سوى 10 شهور (أيلول/سبتمبر 1989 - تموز/يوليو 1990) بالنسبة إلى النسخة الأولى، و11 شهرًا بالنسبة إلى النسخة الثانية (تموز/يوليو 1990 - حزيران/يونيو 1991).

السبعينيات، بدأ المشهد السياسي يعرف ظهورًا ونموًا لحركات احتجاجية شعبية وحزبية تعمل في إطار يراوح بين إصلاح النظام الحاكم وتغييره.

إذا كان الريع النفطي قد أعمى النظام وساقه إلى ما يشبه حالة الإفلاس الاقتصادي والسياسي، فإنه دمر قدراته على الوعي بتحوّلات المجتمع واهتمامات تشكيلاته المختلفة أيضًا؛ إذ أخفى المعطى الريعي الواقع وزيّف حقيقة الصراع فيه، كما شكّل أفضلية حاسمة لمصلحة النظام في مواجهته للمعارضة وتعامله مع الحركات الاحتجاجية التي ظهرت في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات.

رابعًا: الريع - اقتصاد النهب والممارسات المافيوية

تزامن اتساع حركة الاحتجاجات الاجتماعية والسياسية مع بروز مظاهر الضعف على المؤسسة الحاكمة في الجزائر؛ فالأجهزة المركزية للأمن صارت غير قادرة على ضمان استمرار دعم التحالفات الحاكمة المختلفة في النظام، كما أن «المحركات» والتوافقات التي تأسست عليها حيازة الريع وقواعد تسييره منذ السبعينيات بدأت في التآكّل. وفي فترة ما بعد عام 1986، فتحت الباب لمرحلة متّسمة بعدم الاستقرار، ومرتبطة بورشة إعادة بناء عنيفة لمحركات جديدة بشأن الضبط والحكم.

دفعت حالة الندرة المفاجئة من ناحية الموارد المالية، فضلًا عن خطر فقدان السلطة والسيطرة على المجتمع، في اتجاه نسف التحالفات الحاكمة وتفتيتها لمصلحة زُمرٍ لا مشروع سياسي ومجتمعي واضح لديها، بل إن ولاءها الوحيد لتحالفات قائمة على أساس المصلحة، والانتفاع المتبادل، لا لأيديولوجيا بعينها؛ إذ ولّى عصر الثورة والثوّار، وجاء وقت النهب والافتراس. فـ «ندرة الموارد شجّعت نموّ السلوكيات السلطانية لدى نُخب حاكمة أسّست شرعيتها على استرجاع الثروات المنهوبة (التأميم) وتسييرها بطريقة شفّافة وعادلة»[28].

(28) يُنظر: H. E. Chehabi and Juan J. Linz (ed.), Sultanistic Regimes (Baltimore: John Hopkins University Press, 1998); Martinez, Violence de rente; Lahouari Addi, «La Plus grande mosquée du monde au pays des harraga,» dans: Algérie: Chroniques d'une expérience postcoloniale de modernization, Le Cours des choses (Alger: Barzakh, 2012).

عرفت هذه الفترة ميلاد سيرورة إعادة بناءٍ للتحالفات الحاكمة على قاعدة توافقية جديدة، لا تتضمن تسيير الريع وتوزيعه، بل تحويل حقوق ملكية العقارات والمؤسسات الاقتصادية والخدمية التابعة للدولة إلى السوق، مع عدم الأخذ في الحسبان أن المجتمع طرف أساسي في هذا التوافق الجديد؛ إذ ساهمت عملية بيع الدولة أملاكها العقارية والاقتصادية وتنازلها عنها، بصفة مباشرة، في بروز فاعلين (اقتصاديين) طفيليّين، وفي رفع منسوب العنف داخل المجتمع وفي سرايا الحكم والقرار، «ومن أجل تأمين هذه السوق الجديدة من التعاملات والصفقات في سياق سياسات الخوصصة وتحرير الاقتصاد، ظهرت التنظيمات المافيوية»[29].

كان الدور المنوط بهذه التنظيمات هو التأمين والضبط والتنظيم، أي الدور نفسه الذي كانت الأجهزة المركزية للأمن (الأمن العسكري) تقوم به في السبعينيات، إضافة إلى مهمة تشكيل تحالفات حاكمة جديدة ليست على أساس حيازة الريع النفطي، بل على أساس امتلاك الوحدات العقارية والمؤسسات التجارية والصناعية التي أتاحها المعطى الاقتصادي والسياسي الجديد. وفي المقابل دخلت فئات واسعة من المجتمع دائرة البؤس والفقر بسبب انهيار القدرة الشرائية[30]، ما عمق سيرورة جعلت أجهزة الدولة «ملعبًا» لمواجهة وصراع عنيفيْن أسَّسا اقتصاد النهب وممارسات الافتراس والفساد.

إن الإصلاحات التي انتُهجت في نهاية الثمانينيات، والتي جاءت بتغييرات جذرية في قانون ملكية الأراضي الزراعية والمؤسسات الاقتصادية وأشكالها وترخيصات الاستيراد وحيازة العملة الصعبة، وهي المجالات التي كانت مطبوعة باحتكار الدولة لها وللموارد المرتبطة بها، أدّت إلى بروز فاعلين جُدد غايتهم الولوج بقوة في هذه الموارد المحررة[31]، وهي في الحقيقة رسكلة لتسيير الريع في السبعينيات والثمانينيات.

(29) Jean-Louis Briquet & Gilles Favarel-Garrigues (sous la dir.), Milieux criminels et pouvoir politique: Les Ressorts illicites de l'État, Recherches internationales (Paris: Karthala, 2008), p. 189.

(30) «35 في المئة من الجزائريين يعانون الفقر... 70 في المئة من ميزانية العائلات تخصص للمواد الغذائية... نسبة البطالة تتعدى 30 في المئة... تمسّ الأمية 32 في المئة من السكان». يُنظر: المركز الوطني للدراسات والتحاليل الخاصة بالسكان والتنمية [CENEAP]، «آثار برنامج التعديل الهيكلي على الفئات الهشة»، الجزائر، 2000.

(31) يُنظر: Daho Djerbal et Mohamed Benguerna, Djilali Liabes: La Quête de la rigueur (Alger: Casbah, 2006).

بينما كان الأمر على هذه الحال، لم تكن الفاعلية الاقتصادية من أولويات النخبة السياسية الحاكمة؛ ذلك أن العقلانية المحدّدة لطرائق تسيير الموارد الريعية تخضع في المقام الأول لرهان تقوية عمر النظام وإدامته، ولا تخضع لمصلحة الإنتاج وخلق الثروة. لذا، من الطبيعي ألّا يُرى في ممارسات التبذير، والنهب، وسوء التسيير والفساد[32]، ظواهر مرضية، بل هي آليات تضمن استمرار دعم منظومة الزُبُن والموالين المنوط بهم ضمان سير سلمي للحياة السياسية.

أتاحت الليونة التي يضمنها منطق العمل المافيوي للنظام إعادة بناء قاعدته الاجتماعية على أُسس تختلف تمامًا عن الأُسس التي اعتمد عليها في السبعينيات. ففي ظلّ غياب مشروع أيديولوجي (الثورة) على غرار المشروع الذي اعتمده النظام في الستينيات والسبعينيات ليقدّم به نفسه، ما عاد الشعب وممثلوه الرسميون مفردة مهمة وأساسية يجب إقناعها وتضمين السياسات والخطط رغباتها ومطالبها؛ إذ أصبح للانتماءات على أساس العائلة والجهة قدرة كبيرة في ما يتعلّق باستمرار النظام وتقوية اللُّحمة بين الجماعات الفاعلة فيه[33]. وبهذا يكون الانتقال من الفساد إلى النهب قد تكرّس[34].

كان أحد أهم مظاهر هذا الانتقال هو ذلك التداخل، إلى حدّ استحالة التمييز، بين النظام والدولة التي فقدت خاصيتها كفاعل مستقل قادر على التأثير في باقي الفاعلين الاجتماعيين، لتتحوّل إلى أداة قوّية في خدمة جماعات محدودة العدد منظّمة وبارعة في ممارسة العنف بجميع أشكاله، وهذا ما دفع الرئيس محمد

---

(32) بحسب تقرير الشفافية الدولية عام 2004، احتلت الجزائر المرتبة الـ 97 من مجموع 145 في ترتيب البلدان الأكثر فسادًا. أما في تقرير 2014، فجاءت في المرتبة الـ 100 من مجموع 175 دولة. يُنظر: Transparency International: Corruption Perceptions Index 2004, at: <http://bit.ly/1OPZY7I>; Corruption Perceptions Index 2014, at: <http://bit.ly/25hBA6F>; Revue NAQD: Revue d'études et de critique sociale, no. 25: Corruption et Prédation (Autumne-hiver 2008).

(33) عرف حكم الرئيس عبد العزيز بوتفليقة (-1999) تعيين عدد كبير من الوزراء والإطارات السامية في الدولة (من العسكريين والمدنيين)، ينتمون إلى منطقة جغرافية بعينها هي ولاية تلمسان، وهذه الولاية هي التي يتحدر منها الرئيس وعائلته.

(34) تشير الباحثة الجزائرية فتيحة تالاحيت إلى أن قيمة الأموال التي هُرّبت إلى خارج الوطن بطريقة غير قانونية بين عامي 1986 و1988 تُقدّر بـ 9.7 مليار دولار، وأن المبلغ وصل إلى حدود 16.3 مليار دولار في نهاية التسعينيات. أما في نهاية عام 1999، فوصل إلى 40 مليار دولار. يُنظر:

Fatiha Talahite, «Économie administrée: Corruption et engrenage de la violence en Algérie,» Revue Tiers-monde, vol. 41, no. 161 (2000), p. 9.

بوضياف طوال فترة حكمه القصيرة (5 شهور و13 يومًا) إلى مواصلة التندّيد بمنظومة النهب، وتوجيه التُّهم إلى ما سماه «المافيا السياسية والمالية»، فجرى اغتياله في 29 حزيران/يونيو 1992.

خامسًا: الريع - أزمة العمل وهشاشة الرباط الاجتماعي

إن البنية الريعية للاقتصاد والدولة بتقاطعها، وهيمنة المنطق السياسي في تسيير الشأن الاقتصادي (الغاية من وراء السياسة والإجراءات الاقتصادية هي الاستجابة لرهانات النظام ومتطلباته، بدلًا من خدمة المجتمع وتنميته) أفرغتا مشروع العيش المشترك من مضامينه الحضارية والتاريخية، لتحوّلاه إلى اجتماع آنيٍّ مصلحيٍّ فجٍّ على تقاسم دخول الريع. فمتى ما انتهى الريع، انتفى الاجتماع وأخذت المطالبات بالاستقلال والحكم الذاتي في الظهور واحتلال المشهد السياسي والاجتماعي.

من جانب آخر، دعّمت هذه البنية صعود منظومة قيمية ومعيارية ريعية (ضدّ اجتماعية)، وكان أكبر تجسيد لها هو ممارسات «الفهلوة»، والافتراس، والنهب والانتهازية، وهو الأمر الذي أفضى إلى عنف رمزي وحصار تجاه منظومة قيم العمل في المجتمع (الجدّ، والإنتاج، والإبداع، والتفوق، وبذل الجهد، والنزاهة، والإتقان.. إلخ)، وهي منظومة تعيش التهميش، والحطّ من قيمتها الأخلاقية والاجتماعية، والشكّ في جدواها الاقتصادية. فأيّ قيمة للعمل مع توافر مسارات حياة موازية تحظى بصدقية اجتماعية كبيرة، تضمن النجاح من دونه؟

إن تمكّن المنطق الريعي من التوطّن في مختلف جزئيات التشكيلة الاجتماعية التي صارت مطبوعة بقوّة بالمنطقيات الريعية، أزاح التمثلات السابقة حول العمل والتضامن الاجتماعيين عن واقع العلاقات الاجتماعية، وأحلّ محلّها استراتيجيات فردية وجماعية للتموقع وضمان اقتطاعات دائمة من الدخول الريعية. وفي هذا الإطار نجحت المنظومة الريعية في خلق عنصر اجتماعي مُستبطن لمنطقها ولمنظومتها الذهنية والسلوكية، مجسّدًا في الإنسان الريعي (Homorentus)، الإنسان غير المبالي بالسياسي والباحث باستمرار عن مزيد من الامتيازات والعطايا وتحصينها؛ الإنسان الذي يقتصر وعيه على حقوقه المعيشية، غير آبه بحقوقه السياسية. إنه، باختصار، الإنسان غير المنتِج.

المراجع

1- العربية

كتب

جابي، ناصر. **الجزائر: الدولة والنخب: دراسات في النخب، الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية**. الجزائر: منشورات الشهاب، 2008.

______. **لماذا تأخر الربيع الجزائري**. الجزائر: منشورات الشهاب، 2012.

______. **الوزير الجزائري: أصول ومسارات**. الجزائر: منشورات الشهاب، 2011.

دراسة

المركز الوطني للدراسات والتحاليل الخاصة بالسكان والتنمية [CENEAP]. «آثار برنامج التعديل الهيكلي على الفئات الهشة». الجزائر. 2000.

2- الأجنبية

Books

Benissad, Mohamed Elhocine. Économie du développement de l'Algérie: 1962-78: Sous-développement et socialisme. Paris: Economica, 1979.

Briquet, Jean-Louis et Gilles Favarel-Garrigues (sous la dir.). Milieux criminels et pouvoir politique: Les Ressorts illicites de l'État. Recherches internationales. Paris: Karthala, 2008.

Chehabi, H. E. and Juan J. Linz (ed.). Sultanistic Regimes. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998.

Davis, John. Le Système libyen: Les Tribus et la révolution. Paris: Presses universitaires de France, 1987.

Djerbal, Daho et Mohamed Benguerna. Djilali Liabes: La Quête de la rigueur. Alger: Casbah, 2006.

Hermet, Guy. Les Populismes dans le monde: Une Histoire sociologique, XIXe-XXe siècle. L'Espace du politique. Paris: Fayard, 2001.

Lestrange, Cédric de, Christophe-Alexandre Paillard et Pierre Zelenko. Géopolitique du pétrole: Un Nouveau marché, de nouveaux risques, des nouveaux mondes. Préf. de Fadhil Chalabi. Paris: Technip, 2005.

Martinez, Luis. Violence de la rente pétrolière: Algérie, Irak, Lybie. Nouveaux débats 21. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2010.

Smolansky, Oles M. and Bettie M. Smolansky. The USSR and Iraq: The Soviet Quest for Influence. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

Periodicals

Benabdallah, Youcef. «La Réforme économique en Algérie: Entre rente et production.» Monde arabe: Maghreb - Machrek. no. 166 (Septembre - octobre 1999).

Collier, Paul and Anke Hoeffler. «Greed and Grievance in Civil War.» Oxford Economic Papers. vol. 56. no. 4 (October 2004).

Farouk-Sluglett, Marion. «Irak: Rente pétrolière et concentration du pouvoir.» Monde arabe: Maghreb-Machrek. no. 131 (Janvier-mars 1991).

Hachemaoui, Mohammed. «La Rente entrave-t-elle vraiment la démocratie?: Réexamen critique des théories de «l'État rentier» et de la «malédiction des ressources».» Revue française de science politique. vol. 6. no. 2 (2012).

Revue NAQD: Revue d'études et de critique sociale. no. 25: Corruption et Prédation (Autumne-hiver 2008).

Ross, Michael. «A Closer Look at Oil, Diamonds, and Civil War.» Annual Review of Political Science. vol. 9, 2006.

Smith, Benjamin. «The Wrong Kind of Crisis: Why Oil Booms and Busts Rarely Lead to Authoritarian Breakdown.» Studies in Comparative International Development. vol. 40. no. 4 (Winter 2006).

Talahite, Fatiha. «Économie administrée: Corruption et engrenage de la violence en Algérie.» Revue Tiers-monde. vol. 41. no. 161 (2000).

Reports & Studies

Le Programme des nations unies pour le développement [PNUD]. Rapport mondial sur le développement humain 2005: La Coopération internationale à la croisée des chemins, L'aide, le commerce et la sécurité dans un monde marqué par les inégalités. New York: 2005.

Transparency International. Corruption Perceptions Index 2004. at: <http://bit.ly/1OPZY7I>.

_________. Corruption Perceptions Index 2014. at: <http://bit.ly/25hBA6F>.

Chapters

Addi, Lahouari. «La Plus grande mosquée du monde au pays des harraga.» dans: Addi, Lahouari. Algérie: Chroniques d’une expérience postcoloniale de modernization. Le Cours des choses. Alger: Barzakh,2012.

Hammouda, Nacer-Eddine. «Secteur et emploi informels en Algérie: Définitions, mesures et méthodes d’estimation.» dans: Saïb Musette, Mohamed et Jacques Charmes. Informalisation des économies maghrébines. Reflets de l’économie Sociale. Alger: Centre de recherche en économie appliquée [CREAD], 2006.

Zartman, William et Aureliano Buendia. «La Politique étrangère libyenne.» dans: G. Albergoni et al. La Libye nouvelle: Rupture et continuité. Publications du Centre de recherches et d’études sur les sociétés méditerranéennes. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique [CNRS], 1975.

الفصل الحادي عشر

القيمي والرمزي في عمليات تعذيب المساجين السياسيين داخل السجون التونسية قراءة سوسيولوجية في شهادات بعض الضحايا

رحمة بن سليمان

إشكالية الدراسة

تتناول الدراسة ظاهرة تعذيب المساجين السياسيين في تونس بعد الاستقلال، أي فترة حكم كل من الحبيب بورقيبة وزين العابدين بن علي. ولهذا الموضوع، كما هو معلوم، مداخل عدة اشتغل بها الحقوقيون والسياسيون على نحو خاص. فمن وجهة النظر السياسية، نشر عدد من المؤرخين والسياسيين بحوثًا وتحليلات تتعلق بتشكل النظام الاستبدادي في تونس بعد الاستقلال، وما ترتّب على ذلك من خيارات سياسية آثرت الانغلاق واحتكار السلطة، الأمر الذي أدّى على نحو تقريبي أوتوماتيكي إلى إرساء منظومة قانونية وأمنية شرّعت إقصاء المعارضين وممارسة التعذيب بحقهم. وركّزت هذه الأدبيات على التنديد بهذه الظاهرة، ودَعت إلى التصدي لها وإبراز خطورتها بالنسبة إلى مشروع إرساء الديمقراطية في البلاد[1].

(1) عبد الجليل بوقرّة، **النظام البورقيبي.. الصعود والانحدار: 1956-1987 (دراسة تاريخية)** (تونس: دار آفاق برسبكتيف للنشر، 2012).

أما الدراسات الحقوقية، فتمثّلت خصوصًا في تقارير الجمعيات الحقوقية التونسية والعالمية التي اهتمت بالموضوع، وأوسعته شرحًا وبسطًا من منظور المبادئ العالمية لحقوق الإنسان، واعتمادًا على المدونات القانونية الوطنية والعالمية، لتثبت أن ممارسات التعذيب داخل السجون التونسية هي عملية باطلة لا تستند إلى أي قواعد قانونية أو أخلاقية[2]. وفي هذه الأدبيات بقيت المقاربات ومحاور التفكير إما أخلاقية سياسية، وإما حقوقية مؤسساتية عامة، تغيب عنها مضامين فعل ممارسة التعذيب في ذاته، لا بوصفه مجموعة أفعال مادية - فهذا تم رصده بإسهاب - بل بوصفه عملًا يعتمد آليات ورموزًا اجتماعية كثيفة الدلالات والمعاني، بالنسبة إلى الجلاد والضحية. ومن خلال دراسة تلك الأدبيات، يمكن التوغل عميقًا في الاجتماعي والقيمي والسيكولوجي لظاهرة التعذيب. تلك هي، في رأينا، الحلقة المفقودة في البحوث التونسية التي سبقتنا في هذا الموضوع، فارتأينا أن نهتم بها في هذه الدراسة.

أهداف الدراسة

نهدف من وراء هذه الدراسة إلى الكشف عن آليات التعذيب وطرائقه ومرجعياته الثقافية المتعدّدة، وانعكاساته على الضحايا، من وجهة نظر سوسيولوجية تهتم بالدلالة الاجتماعية لمجمل عناصر الظاهرة، وبالكيفية التي كان يتعامل بها الجلادون مع ضحاياهم، في إطار هيمنة الدولة وممارسة سياسة العنف تجاه المعارضين لنظام السلطة.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في أن ظاهرة التعذيب ليست ظاهرة قانونية أو طبّية/صحية فحسب، بل هي ظاهرة سيكولوجية اجتماعية ثقافية، تشمل بأبعادها المركّبة وبآثارها السلبية ماضي الضحية وحاضرها ومستقبلها. وهذا يعني أنه كي نعالج الظاهرة في بلادنا، وفي كل مكان تمارس فيه السلطة أسلوب العنف، علينا أن نُعيد بناء مفهوم التعذيب في المعتقلات والسجون.

(2) Amnesty International, Rapport sur la torture, Rédigé par James Becket, Elise Smith et Henry Oakeley, Monique Triomphe (trad.), L'Air du temps (Paris: Gallimard, 1974).

المراجع النقدية السابقة

لم يكن الإنتاج العلمي عمومًا، والسوسيولوجي خصوصًا، في حقل تعذيب المساجين السياسيين التونسيين، بالإنتاج الوافر والمعمق. وربما يعود ذلك إلى الضغوط السياسية التي كانت تمارس تجاه الباحثين في تلك الفترة، بل إن الدراسات الصادرة بشأن ظاهرة التعذيب تكاد تكون منعدمة قبل إطاحة نظام زين العابدين بن علي في 14 كانون الثاني/يناير 2011. ومن ثم، حاولنا في هذه الدراسة الاطّلاع على مجمل الدراسات الأجنبية والدراسات المحلّية الصادرة قبل هذا التاريخ، ما مكّننا من فهم الظاهرة في بعض تفصيلاتها. وانتقينا ستّ دراسات:

- **الدراسة الأولى:** أنجزها الباحث جيل دورونسورو[3]. وارتكزت على جملة من الفرضيات التي جرى اختبارها انطلاقًا من معطيات جرى تجميعها في إطار بحث عام، تناول حالة المناضلين الوطنيين الأكراد. ومن أهم الفرضيات التي اشتغل بها الباحث أن التعذيب السرّي يحطّم رأس المال الاجتماعي للأفراد من خلال جملة من التقنيات والوسائل القمعية التي تساعد في ممارسة التعذيب الوحشي. كما اهتم الباحث - انطلاقًا من الفرضية التي ترجّح قلّة اهتمام الباحثين بهذا الموضوع - بضعف الجامعات وعدم قدرتها على التحكّم بذاتها تجاه السلطة الحاكمة.

- **الدراسة الثانية:** هي نصّ محاضرة ألقاها الباحث والأستاذ الجامعي لهواري عدي في آذار/مارس 2004، في معهد الدراسات السياسية في ليون، ونظّمها طلاب أعضاء في منظّمة العفو الدولية. في هذه الدراسة، حاول عدي فهْم ظاهرة التعذيب وتحليلها في كل من تونس والمغرب والجزائر. وما جعله يقوم بالدراسة هو انتشار هذه ممارسات التعذيب بكثرة، على الرغم من منعها الرسمي والقانوني من هذه الدول. وقدّم هذه الظاهرة على أنها إشكالية سياسية تَبنيها العلاقة بين النظام ومعارضيه. وبيّن أن التعذيب ليس ممارسات «أمنية» هامشية لا تمسّ سوى أقلية من المعارضين، بقدر ما هي تمثيل لطبيعة النظام القمعي. ومن خلال هذا التحليل، بيّن وجود اختلاف بين تونس والمغرب والجزائر من حيث

(3) Gilles Derronsoro, «La Torture discrète: Capital social, radicalisation et désengagement militant dans un régime sécuritaire,» European Journal of Turkish Studies, no. 8 (2008).

درجات الصراع السياسي ودرجات القمع، مع وجود خاصية مشتركة بين هذه البلدان تتمثّل في الاختراق الفادح لمادة حقوق الإنسان، خصوصًا بشأن ممارسة التعذيب بالنظر إلى أنها وسيلة حكومية.

- **الدراسة الثالثة:** هي دراسة صدرت عن منظمة العفو الدولية بعنوان «استباحة حقوق الإنسان في تونس باسم الأمن»[4]، وتناولت موضوع التعذيب والممارسات غير الإنسانية التي يعمد إليها الأمن في أثناء التحقيق وفي داخل المعتقلات. كما بحثت في أسباب انتشار ظاهرة التعذيب في تونس والمبرّرات التي تستعملها الحكومة، مع تقديم تحليل للجهاز الأمني التونسي، وأهم الطرائق والأساليب المعتمدة في عمليات التعذيب.

- **الدراسة الرابعة:** هي دراسة صدرت باللغة الفرنسية عن منظمة «العفو الدولية» أيضًا، في كتاب بعنوان Rapport sur la torture (**تقرير عن التعذيب**)، وعالجت ظاهرة التعذيب من الناحيتين الاجتماعية والقانونية، كما خصّصت جزءًا مهمًا لفهم الموقف الطبّي والسيكولوجي للتعذيب. وأوضحت أن تحليل آثار التعذيب عند الإنسان مرتبطة بتحليل مدى قدرته على استيعاب درجة الألم المسلّطة عليه وتحمّلها. وهذا الأمر، بحسب التقرير/الدراسة، من شأنه أن يُثير مشكلة نظرية تتمثّل في أن الألم والتوتّر النفسي يُحدِثان في الإنسان ردّات فعلٍ بيولوجية يجب النظر إليها من خلال تشريح جسدي وعقلي لفهمها جيدًا.

- **الدراسة الخامسة:** تتمثّل في دراسة صادرة عن ملتقى دولي نظّمته المجموعة الطبية لمنظمة العفو الدولية (فرع فرنسا) في كانون الثاني/يناير 1989 بباريس، وهي بعنوان «طبّ تَحدُو به المخاطر: مساعدة القمع أو السقوط ضحية له»[5]. وبحثت هذه الدراسة في تورّط الأطباء وبعض العاملين في القطاع الصحّي في تعذيب السجناء، وانتهاك حقوق الإنسان من ناحية، في مقابل إنصاف الأطباء الذين يعارضون هذه الظاهرة ويندّدون بها من ناحية أخرى.

---

(4) منظمة العفو الدولية، «تونس: باسم الأمن: استباحة حقوق الإنسان في تونس»، 2008/6/23، في: <https://www.amnesty.org/ar/documents/mde30/007/2008/ar/>.

(5) منظمة العفو الدولية، اللجنة الطبية التابعة للفرع الفرنسي، **الأطباء والتعذيب: بين المشاركة والصمود**، ترجمة منصف بالحاج يحيى وآمنة بالحاج يحيى (تونس: المنظمة، 1992).

- **الدراسة السادسة:** تتمثّل في دراسة للباحثة رافائيل برونش بعنوان «مقابلات مع جنود سابقين: مصدر من تاريخ التعذيب في إثر حرب الجزائر»[6]. وبحثت في خصوصية التعذيب الذي مارسته القوات المسلّحة الفرنسية في الجزائر، وسعت إلى توضيح فهم رهانات الحرب بوصفه عنفًا يشكل جوهر الحرب. وطرحت الباحثة جملة من الأسئلة لدراسة هذا العنف، من بينها: من أين تأتي الأوامر؟ وكيف تُعطى هذه الأوامر؛ شفويًا أم كتابيًا؟ من يواكب التعذيب أو يستطيع مواكبته؟ من يعذِّب؟ وفيمَ يفكّر القادة الجزائريون بينما عموم الجزائريين يُعذّبون؟ هل أن الاعتداءات هي نفسها؟ هل تستجيب هذه الاعتداءات لمنطق ما؟ ما هي الكلمات التي تُقال؟ وبأي لغة تُقال؟ وهل أن النساء يعامَلن مثل الرجال؟

تمحورت تلك الأسئلة حول تحليل سلوك القائمين بفعل التعذيب، ودراسة الأحوال التي يمارس من خلالها القادة الفرنسيون هذا العنف الخاص المسلّط على الفرد من دون دفاع عن النفس؛ إذ يحدث التعذيب في علاقة تختلّ فيها موازين القوة، ففريق التعذيب يمارس مهمته بطريقة مطلقة.

فرضيات الدراسة

سمح لنا عرض الإشكالية وبعض نتائج الدراسات السابقة التي أُنجزت حول الموضوع، بوجهٍ عام، بتحديد زاوية النظر السوسيولوجية التي سنعتمدها في هذه الدراسة. ووجهتنا من هذه الزاوية إلى ما هو رمزي وقيمي في الظاهرة، لا من وجهة نظر وصفية، بل من باب أن ظاهرة تعذيب السياسيين ليست خالية من صراع الإرادات بين الجلّاد والضحية. هذه الإرادات التي لا تحرّكها ولا تحدّدها الغايات فحسب، بل القيم والمعايير أيضًا. ومن ثم، فإن التعذيب ليس مجرد مسألة مادية أو تقنية، بل هو اشتغال على المعايير والقيم التي تدخل في بناء شخصية الفرد ووعيه وسيكولوجيته. وانطلاقًا من ذلك، فإن دراستنا ستعمل على مناقشة المقترحات الآتية التي سنعدّها، في الوقت ذاته، فرضياتِ عمل:

(6) Raphaëlle Branche, La Torture et l’armée pendant la guerre d'Algérie: 1954-1962, La Suite des temps (Paris: Gallimard, 2001), p. 474.

- ليس التعذيب المسلّط على الضحايا ماديًا فحسب، بل يتضمن أيضًا بُعدًا أخلاقيًا ورمزيًا لا تقلّ قوة ضرره، بالنسبة إلى الضحايا، عن قوة الضرر المادي.

- في أثناء التعذيب تنشأ مواجهة رمزية بين الضحية والجلاد، يتمثّل كلٌّ من موضوعها وأداتها في المرجعيات الأخلاقية التي يشترك فيها الطرف المعذِّب والطرف المعذَّب.

- بصفة عامة، وبسبب القيمة الرمزية الإيجابية للفعل السياسي المعارض عند عامة الناس، فإن السجناء السياسيين يندمجون بسهولة في المجتمع بعد خروجهم من السجن.

التصور المفاهيمي

يشمل هذا التصور، على نحو أساسي، كلًّا من مفهوم التعذيب، ومفهوم القيم الاجتماعية، ومفهوم الرموز.

منهجية البحث

نحاول في هذه الدراسة قراءة ظاهرة التعذيب في داخل السجون التونسية وفهمها في ضوء المقاربة التفاعلية الرمزية؛ إذ ندرس العلاقة بين السجين والجلّاد، لنستخرج مجمل التقاطعات في ما بينهما، من خلال الحركات والسلوك واللغة المتداولة في عملية التعذيب، حتى نتمكّن من حصر المعاني والدلالات الرمزية لهذه الطرائق والوسائل في إطار مرجعياتها القيمية والثقافية لكل من الجلّاد والضحية، استنادًا إلى عملية التفاعل الرمزي. وقد رأينا أن نوظّف «براديغم» (مقترب) «التفاعلية الرمزية» لكونها، بحسب غوفمان إيرفنغ، «ترفض أن تفرض واقعًا اجتماعيًا ما بمعزل عن الوضعيات الفعلية المتداولة التي يتفاعل داخلها الأشخاص حتى يُعطوا معنى لتلك الوضعيات»[7]. كما أنها تتخذ من الفرد الفاعل محور اهتمامها بوصفه متفاعلًا مع العناصر الاجتماعية، لا عونًا سلبيًا يستجيب للبُنى الاجتماعية بسبب «الهابيتوس» أو بسبب الانتماء الثقافي[8].

(7) Goffman Erving, Les Rites d'interaction, Alain Kihm (trad.), Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1974), p. 15.

(8) David Le Breton, L'Interactionnisme symbolique, Quadrige. Manuels (Paris: Presses universitaires de France, 2004).

لعلّ ما جعلنا نتناول الظاهرة وفق هذا المنظور السوسيولوجي، هو تلك الجدلية القائمة بين الجلّاد والضحية والتي تتوسّطها رموز معبّرة؛ فعملية التخزين والاستبطان والتوقّع بالنسبة إلى الفرد تجاه ما يحدث له من الآخرين، بحسب دومينيك بيكارد، هي ما يدفع به إلى تعديل سلوكه الخاص، وهذا ما يحدث للآخر أيضًا. ومن خلال الحوار الداخلي، يجعل كل واحد للآخرين حضورًا في سير أفكاره واتخاذ قراراته. وبهذه الطريقة يمكن الفرد أن يقرّر الامتثال للجماعة أو عدم الامتثال لها[9].

بتوظيفنا هذه المقاربة، سنتمكّن من فهم الظاهرة، وتقديم رؤية واضحة عن نوعية التفاعل بين الأفراد المكوِّنين لمنظومة التعذيب في داخل السجون التونسية بصفة خاصة. ونلفت، في هذا السياق، إلى أن مادة البحث التي سنشتغل بها ليست متولدة من حضور ميداني لعمليات التعذيب كما تأمل نظرية التفاعل الرمزي، وذلك، أولًا، لأسباب أخلاقية غير خافية، وثانيًا، لتعذّر ذلك عمليًا. وهكذا، فإن مادة دراستنا مكوّنة من شهادات مطوّلة استقيناها بأنفسنا مباشرة من الضحايا في إطار مقابلات مسجّلة وموثّقة، في حين تعذّر استجواب القائمين بالتعذيب، مع الإشارة إلى أن هذه العينة تضم حالات متنوّعة وتجارب لأشخاص من تيارات حزبية مختلفة، جرى تحليلها وفق خطّة البحث التي شرحناها. ومن ثم قمنا بعملية التحليل وفق المقاربة العمودية والمقاربة الأفقية.

حاولنا من خلال هذه الدراسة، في مرحلة أولى، تحديد خصائص المساجين السياسيين في تونس بعد الاستقلال، بوصف هذه التجربة أنموذجية للتيارات السياسية المعارضة للحزب الحاكم. وبذلك نكون قد مهّدنا للظاهرة لنتمكّن من الخوض في تفصيلاتها، والبحث في جوانبها المختلفة من خلال صورة يمكن عدّها أنموذجية لتعذيب المساجين السياسيين داخل السجون التونسية على أيدي أجهزة النظام.

في ضوء ما تقدّم، حاولنا تنزيل ظاهرة التعذيب في السياق السياسي للبلاد التونسية، لأن هذه الظاهرة تكرّرت في داخل السجون التونسية، بصفة خاصة، مع مساجين الرأي والمعارضين السياسيين.

(9) Edmond Marc et Dominique Picard, L'Interaction sociale, Le Psychologue (Paris: Presses universitaires de France, 1989).

أولًا: في أقبية التعذيب

الجلّاد وأدواته

1- محاولة في تحديد خصائص الجلاد الخلقية والأخلاقية

قدّمنا في هذا الجزء من الدراسة عرضًا مفصّلًا للجلّاد وأدوات عمله، وحاولنا تحديد صفاته الخَلقية والأخلاقية بحسب شهادات الضحايا. فتوصّلنا إلى أن التعذيب هو ممارسات لا يمكن أي شخص أن يقوم بها بنجاح من دون أن تتوافر فيه جملة من الشروط الذاتية والموضوعية، أي الخَلقية والأخلاقية التي يجب أن يتصف بها «العون» (العامل في الأجهزة الأمنية) حتّى يجري تكليفه بمهمة التعذيب. فعلى الرغم من أن التفاعل بين الأفراد يقوم، أساسًا، على تفاعل لفظي متبادل، فإنه يأخذ في الحسبان رمزية الجسد. وبحسب غوفمان إيرفنغ، «إذا تمكّن الفرد من التوقف عن الكلام فهو لا يستطيع أن يتوقّف عن التواصل عبر لغة الجسد»[10].

2- أدوات التعذيب المادية والنفسية المسلّطة على السجناء السياسيين

تتّخذ أدوات التعذيب المادية والنفسية أشكالًا مختلفة، وهي تتمثّل في إنزال الجلّاد عددًا من الممارسات المباشرة بجسد الضحية، ليُحدث لها آلامًا وتشوّهات تكون على نحو إرادي. والقصد من ذلك جعْل الضحية تسلك سلوكًا لاإراديًا. ويمكن أن نذكر من بين هذه الممارسات التعليق، والضرب المبرح، والمكبح، و«الفلقة»، والحرق، والقارورة المكسّرة، والصعق الكهربائي، و«البانو» أو «البلانكو»، والضرب مع كتْم الأنفاس، والحقنة، وإدخال أشياء صلبة في الدبر، وتكسير العظام، وقلع الأظفار، والوقوف ساعات طويلة جدًا، والقيد، وتقليع الشعر، والحرمان من الغذاء.

يُستكمل التعذيب، كفعل مُمنهج، بتوظيف أدوات التعذيب النفسية المسلّطة على السجين السياسي، وهو ما لا يمكن عدّه إلا استهدافًا مباشرًا لنفسية السجين من جانب الجلّاد، ما يؤدي إلى انهياره وإحباطه، ومن ثم يُقضى عليه عصبيًا

---

(10) Le Breton, L'Interactionnisme.

ومعنويًا. واتضح لنا ذلك في جملة من الممارسات التي استقيناها من المقابلات، ونخصّ بالذكر العنف اللفظي، والشتائم، والحرمان من النوم، والحرمان من الزيارة، والتعرية الجسدية، والحرمان من ممارسة الشعائر الدينية، والمساس بالمقدّسات، والحرمان من بطاقة الهوية، والتحرّش، والاستفزازات الجنسية، وإهانة القائد، والتهديد، وجلب فرد من العائلة، والجمع بسجناء الحق العام، والحرمان من العلاج. وأدّى اختلاف هذه الممارسات وتعدّدها إلى تميز كل منها بجملة من الخصائص التي تهدف بدقّة إلى أداء دورها في عملية التعذيب، كتجميد إرادة الإنسان وتحويله من كائن فاعل إلى كائن عاجز.

3- فضاءات التعذيب

تؤدّي الوضعية المكانية دورًا مهمًا في تأثيث منظومة التعذيب؛ إذ تجري تهيئة مسبقة للمكان ليُدرج ضمن أحد أهم مناهج التعذيب وأحد أبرز مقوّماته. ففي هذه الفضاءات التي يتحرّك فيها الجسد المعذّب والجلاد، يتجلّى لنا مدى تأثير المكان في الجسد من ناحية، وتفاعل الجسد مع المكان من ناحية أخرى. ولهذا الأمر دلالات رمزية ودور في عملية الإهانة؛ فجلّ الأمكنة، على اختلافها، تنعدم فيها، مثلًا، دورة مياه. وإن وُجدت، فلا تتوافر فيها الشروط الإنسانية، كأن تكون من دون حائط. وفي معظم الأحيان، يضطرّ السجين السياسي إلى قضاء حاجته في وعاء صغير، مثل علبة طماطم صغيرة، أو يضطرّ إلى قضاء حاجته في يده، ويُرغم على رمْيها في سقف الغرفة، وهو أمرٌ يجري مع المساجين في ما يعرف بـ «بيت السلسلة». ففي هذا المكان، يُقيّد السجين بسلسلة تُثبّت في الحائط، في صورة تحيلنا إلى مرتبة الحيوان الذي يكون مقيدًا، مثلما يُفعل بالكلب. وفي ذلك معنى واضح وصريح لتجريد الإنسان من كيانه، وتحويله رمزيًا من ناشط في حركة سياسية أو قائدٍ فيها إلى حيوانٍ مكبّل بسلسلة.

4- أوقات التعذيب

تُعدُّ أوقات التعذيب في داخل السجون التونسية أحد مكملات عملية التعذيب. وحاولنا تحليل أوقات التعذيب وخاصياتها التي تكمل، في ذاتها، خاصية فضاءات التعذيب، فالمدّة الزمنية التي يستغرقها السجّان في تعذيب

السجين، أو اختيار «العون» الفترة الملائمة من اليوم للتحقيق مع المعتقل، تدلّ على أن الزمن يؤدي دوره بامتياز في معادلة تحطيم الإنسان وتجريده من مقوّمات الكائن البشري؛ إذ لاحظنا، مثلًا، أن المستجيبين في هذه الدراسة يصعب عليهم تحديد الزمن في أثناء التحقيق، بسبب العتمة المسيطرة على جميع الأمكنة، ما يساهم في الحرمان الحسّي الذي يشمل بدوره عدم قدرة السجين على إدراك الزمان وتحديد المدّة الزمنية التي جرى فيها فعلُ ممارسة التعذيب. ويبدو جليًا، أيضًا، أن اختيار توقيت التوقيف أو الاعتقال ليس أمرًا عشوائيًا أو اعتباطيًا، إنما هو ممنهج ومدروس من الجهاز الأمني، من جهة تأكّده من إمكان وجود المتّهم في منزله، ومن جهة إرباك العائلة بالنظر إلى ما يعنيه الليل من رمزية وسكون. لذلك، يسعى «الأعوان» إلى اختراق هذا الهدوء وإحداث الفوضى والرعب في الناشط الفعلي، لتبدأ عملية الانتهاك والتعذيب النفسي قبل الوصول إلى مركز التحقيق. وفي هذا دليل على أن مثل هذه الممارسات تجري وفق دراسة كاملة ومنهج منظّم.

ثانيًا: تعذيب الآخر وتفاعلاته
معركة الرموز والقيم

1- تفاعل الضحية والجلّاد

أ- كسر الشوكة والإذلال: مرجعيات فعل الإهانة

حاولنا في هذا الجزء من الدراسة توضيح عملية التفاعل الرمزي بين الضحية والجلاد، من خلال كسر الشوكة والإذلال، والمرجعيات الرمزية لفعل الإهانة. فعملية التعذيب الممارسة ضد السجين السياسي لكسر شوكته وإذلاله، تشتغل على المرجعيات والمعتقدات والقيم الاجتماعية التي تصنع هويات الضحايا وانتماءاتهم وتمثلاتهم لذواتهم ولمكانتهم في المجتمع، وسيكون ذلك في إطار عملية التفاعل بين السجان والضحية. وربّما يعود بنا هذا الأمر إلى الباحث الأنثروبولوجي كليفورد غيرتز (C. Geertz) الذي حاول أن يدمج الأنساق الثقافية (الدين، والأيديولوجيا، والحس المشترك) للجماعات التي يدرسها، ليفهم المعنى الذي يضفيه الأفراد في ما يتعلّق بالرموز والعلامات الملاحظة في الحياة

المعيشة، من خلال التحليل الدقيق والمفصّل لـ «سوق صفرو»[11]. فمن خلال تحليل محتوى المقابلات التي أجريناها مع المساجين السياسيين، لاحظنا أن هناك طرائق تعذيب يراهن عليها الجلّاد من أجل إطاحة الضحية وكسر شوكتها وإذلالها، لأنها طرائق تحمل معاني رمزية ذات مرجعيات مختلفة، من بينها:

(1) المرجعية الثقافية الأخلاقية: جرى تعريض معظم الضحايا لطريقة التعليق في شكل «الدجاجة المصلية». وعند النظر في هذه التسمية، نلاحظ أنها ترجع إلى ذلك الطير الداجن الضعيف السريع الانهزام؛ إذ في ثقافتنا الشعبية والعامية نقول «فلان كالدجاجة»، على سبيل الإشارة إلى ما يتّصف به من خوف وجُبن وضعف في الشخصية. فالجهاز الأمني، وتحديدًا الجلّاد، يعمد إلى تقزيم الضحية وإذلالها وإهانتها ووضعها في منزلة الدجاجة «المريشة»، أي التي انتُزع ريشها وأُعدّت للاستهلاك. ومن جهة أخرى، يسعى الجلّاد إلى زرع الشعور بالاحتقار الذاتي عند الضحية، فتقلّل من شأن ذاتها وتستصغر قدراتها على مواصلة النشاط الحزبي المعارض، بما أن السجّان حوّلها من فاعل في الحركة إلى مفعول به في داخل السجن.

إضافة إلى ذلك، يتعرّض السجين السياسي لممارسات غير أخلاقية تتعارض مع المبادئ والأخلاق التي نشأ عليها. من ذلك، وسائل التعذيب التي تعتمد «التعرية» و«الاستفزاز الجنسي»، كأن تُعرّى المرأة أمام الرجال، فتتحوّل رمزيًا إلى «مومس». وعندما يُجبر الرجل على وضع عضو زميله في فمه، فيتحوّل رمزيًا إلى شاذّ جنسيًا. وكذلك حينما تُدخل أشياء صلبة في مؤخّرته، فيتحوّل رمزيًا إلى شاذّ جنسي سلبي، أي إنه يتحوّل إلى امرأة مغتصبة بالمفهوم الذكوري للثقافة الجنسية. والأمر نفسه عندما تُستدعى زوجة السجين وتهديد هذا الأخير باغتصابها أمامه في حال رفضه الاعتراف، وهو أمرٌ متعلّق بدلالة الشرف في الثقافة العربية.

إذًا، تُبلور الانتهاكات الجنسية عددًا من القيم التي تمثّل محرّمات متنوّعة، تكون إما ذاتية وإما اجتماعية؛ فهذه المقاربة الذكورية والجنسية التي يعتمدها السجّان تعود إلى القيم والمعايير الاجتماعية الراسخة في السجين، وإلى أن

(11) «Manuscrit auteur,» dans: Lahouari Addi, Les Enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque (Paris: Awal Ibis Press, 2004), pp. 7-15.

السجّان يدرك قيمتها الرمزية في استهداف تلك الأبعاد. ولو أننا أخذنا هذا المثال وطبّقناه على شخص آخر يحمل ثقافة مغايرة وتمثلات قيمية مختلفة، فربما لا يُحدث ذلك في نفسه شيئًا، ولن يتأثر به.

(2) **المرجعية السياسية**: تتبلور المرجعية السياسية للتعذيب في المعتقلات التونسية من خلال التركيز على تحطيم العلاقة التي تنشأ بين الضحية وقائده السياسي، وهي عادة ما تكون علاقة سيكولوجية تتغذّى من مجموعة القيم المشتركة التي يعمل القائد على تجسيدها. وكما هو معروف، فإن هذه العلاقة معقّدة، تتشابك فيها صورة القائد الإيجابية بالرموز والمرجعيات المشتركة بين الناس. وفي هذه الحال، ربما يبادر الجلّاد إلى سبّ قائد الحركة التي ينتمي إليها السجين وتصويره في صورة العميل والخائن لوطنه. وربما يُجري مقارنة بين وضع الضحية بوصفها سجينة قبض عليها وتتعرّض للإهانة، والقائد الذي يحظى بالحرية والنعيم خارج السجن، وجعل تلك الضحية وسيلة رخيصة لإحداث الفوضى في البلاد ومواجهة السلطة. والهدف، بطبيعة الحال، هو تحطيم تلك العلاقة الإيجابية بين الضحية والقائد، ثم إيجاد فراغ سيكولوجي (مكان هذه العلاقة) من شأنه أن يجعل الضحية ضعيفة، فاقدة مرجعيات موجِّهة ذات قيمة إيجابية بالنسبة إليها. وهذا الأمر يحدث عادة مع مساجين التيارات اليسارية.

(3) **المرجعية العقائدية**: يسعى السجّان إلى توظيف أساليب تستهدف، في معظم الأحيان، مساجين الرّأي الذين ينتمون إلى تيارات إسلامية، كأن يعمد، مثلًا، إلى تدنيس القرآن أمام السجين، أو يتعمد نزع حجاب المرأة ورميه في دورة المياه، أو يسبّ الجلالة، أو يتندّر بالأحاديث عن الله والرسول. وفي هذه الأساليب سعيٌ إلى تهميش الرموز وتحقيرها، ولا سيما الرموز التي يعدّها السجين مقدّسة بالنسبة إليه، وتمثّل أحد المبادئ التي يدافع عنها. فالسجّان يسعى إلى تدميرها في الضحية وإفراغ تلك الرموز من قيمتها إلى أن تصبح، رمزيًا، من دون معنى، حتّى يُحدث في نفس الضحية نوعًا من الارتباك والتساؤل بشأن قيمة ما تؤمن به.

نستنتج، إذًا، أن السجين الذي يعتنق الإسلام سيكون، في إثر تدنيس القرآن أمامه، مختلفًا تمامًا في هذه الحال عن السجين الذي يعتنق الديانة المسيحية أو السجين ذي الانتماء الشيوعي.

(4) المرجعية الاجتماعية: من أساليب الجهاز الأمني في التعذيب غير المباشر للسجين السياسي، حرمانه من بطاقة الهوية الشخصية. وهذا من شأنه أن يُحدث فيه ألمًا نفسيًا عميقًا، نظرًا إلى المعرقلات التي تعترضه خارج السجن، كأن يُمنع من مباشرة عملٍ ما، أو حرمانه من إمكان السفر إلى خارج البلاد. وفضلًا عن هذه الناحية الاجتماعية، توجد ناحية قانونية متمثّلة في عدم قدرته على إثبات هويته. ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نؤوّل هذا الفعل الذي من شأنه أن يطمس هوية الفرد ويجعله كائنًا غير اجتماعي، ليصبح مجرّدًا من إنسانيته، مثله مثل أي كائن آخر غير معرّف به. وفي هذه الحال، يقع تنزيله منزلة الحيوان، فيصبح مهمشًا، و«ناشطًا سياسيًا» من دون أي جدوى، وليصبح غير قادر على التحرّك والفعل في داخل التنظيم الذي ينتمي إليه، ومن ثم داخل المجتمع ككل.

ب- المقاومة السلبية: مرجعيات فعل الصمود

تبني عمليات التعذيب في داخل السجون التونسية علاقة تفاعلية بين الجلّاد والضحية، يكون فيها الطرف الأوّل في وضعية الفاعل، والطرف الثاني في وضعية المفعول به، أي إن الأوّل يراهن على فعل كسْر شوكة الضحية وتحطيمها، فيما يحاول الثاني المقاومة حتّى وإن كانت سلبية، وكلاهما يتّفق في مرجعيات الفعل لديهما، على الرغم من اختلاف الدلالات والمعاني.

(1) المرجعية الدينية: من مساجين الحركات الإسلامية من كان يتّخذ من الثقافة العربية الإسلامية مثالًا ليتمكّن من مقاومة ما يحدث معه؛ فمنهم من يقتدي بما كان يحدُث للصحابة في الفتوحات الإسلامية وبداية الدعوة؛ إذ تقول إحدى المستجيبات: «كان المثال متاعنا بلال، وصبر بلال وعمار بن ياسر وأسماء وصهيب الرومي وسلمان الفارسي. كانوا قدوة وكان الواحد يحبّ يعيش ما عاشوه. فلماذا لا يستمتع؟»[12].

من المساجين من يتوسّل الموروث الديني فيقوم بالتكبير، كردّة فعل، قائلًا: «الله أكبر. الله مولانا ولا مولى لكم»[13]؛ ففي هذا المعجم دلالة على توسّل

---

(12) السجينة السياسية م. م. اعتُقلت في عهد نظام حكم الرئيس الحبيب بورقيبة، وفي فترة حكم الرئيس زين العابدين بن علي، وهي تنتمي إلى حركة الاتجاه الإسلامي.

(13) شهادة السجين السياسي ع. ب. ي. ع. عن حركة الاتجاه الإسلامي. اعتُقل في فترة النظام السابق لزين العابدين بن علي.

السجين الموروث الديني الذي اكتسبه في الحركة أو من خلال التنشئة، حتّى يتمكّن من التصدّي لما أُلحق به؛ ذلك أنه يرى أن هذه الألفاظ تشتمل على معانٍ تقوّي إرادته وعزيمته في المقاومة، كأنه يريد أن يبين للسجّان إخفاقه في إضعاف الوازع الدّيني لديه.

من المساجين من يرى أن وضعية اعتقاله وتعذيبه ليست سوى ابتلاء من الله تستلزم الصبر والتضحية؛ فمنهم من قال: «الحمد الله ربّي كي يحب عبدو يبتليه»[14]، و منهم من يقاوم فعل الجلّاد بإرجاع ما يقوم به إلى الجهاد في سبيل الله. ففي شهادة إحدى السجينات، نجد أنها كانت تتمنى الموت على يد الجلّاد لتكون، بحسب قولها، عند الله «شهيدة».

(2) **المرجعية السياسية:** يتوسّل السجين السياسي في أثناء مواجهة التعذيب التوجيهات التي تلقّاها في أثناء نشاطه داخل التنظيم. فتصرّ الضحية، مثلًا، على التزام الصمت لتتبّع سير الحوادث ومعرفة المراد من توقيفها والتحقيق معها؛ ففي هذا الشأن قال أحد السجناء: «ونقعد نتبّع مجرى البحث»[15]، وهو أمرٌ يُخفي فطنة هذا السجين واستراتيجيته في التعامل مع أساليب التحقيق. وفي هذا السياق، يبدو الصمت بالنسبة إلى هذا السجين رمزًا للحذر.

إضافة إلى ذلك، يقتدي السجين السياسي بالزعماء السياسيين الذين يعدّهم قدوة له في النضال، فيستمدّ من تجربتهم القدرة على مقاومة التعذيب نظرًا إلى صمودهم أمام الجلّاد في فترات سجنهم؛ فهو يراهم رمزًا للصمود والمقاومة، ويجد في محاكاة نضالهم زيادة لقدرته على التصدّي وعدم الإذعان. وفي هذا الشأن قال أحدهم: «كنا إناضلو كيما ناضلو إلّي سبقونَا. ماناش خير منهم. النضال هذا شرف لينا، شرف أنا وصلنا للّي وصلوا لُو هومَا»[16]، مع ملاحظة أن هذا الأسلوب يُعتمد، في معظم الأحيان، مع مساجين من التيارات الحزبية اليسارية.

---

(14) شهادة السجينة السياسية م. م.

(15) السجين السياسي ب. خ. جرى اعتقاله في عهد الرئيس الحبيب بورقيبة وفي فترة حكم الرئيس زين العابدين بن علي، وهو ينتمي إلى حركة الاتجاه الإسلامي.

(16) المرجع نفسه.

(3) المرجعية الأخلاقية: يحاول السجين، في هذه الحال، أن يستمدّ سلوكه من أخلاقيات جلّاده، فتكون ردّة الفعل قائمة على مبدأ المعاملة بالمثل، وتكون النتيجة أحيانًا لمصلحة الضحية، حيث تُقلب الأدوار، ليصبح السجين هو المؤثّر في السجّان. ونجح أحدهم في قلب كفّة الصراع؛ إذ يقول: «مرّة قتلو توّ إنت بشر؟ إنت بشر؟ والله تكذب. قتلو سفيه. والله لا تجي بشر. إنت بشر فيك الدم وفيك العاطفة، وفيك الشعرة متاع محمد وأنا عريان من دون ملابس، صفر ملابس؟ قتلو أنا في الوضعية هذي وإنت ارْجل على ارْجل؟ قتلو تتكيف وشايختلك ومتغذّي ربع دجاج (...) قتلو والله تكذب ما تجيش بشر إنت. شمعناها بشر؟ قتلو نا جيعان، وريحتي ناتنة، وراسي مكسّر، وبدني الكل بالدم، ورجلي زرقة، ومعلّق، وجدّ أمي طالع. وبديت نعيط: والله لاك بشَاار. وبديت نعيط. خرج يجري من الحبس»[17].

بهذا الأسلوب أفرغ السجين السياسي رمزيًا الجلّاد من الصورة التي يريد أن يظهر بها أمام السجين؛ ففي ذلك قلب للأدوار المعتادة، حيث يصبح السجين هو الفاعل والمسيطر لينعته بأبشع النعوت، ويجرّده من إنسانيته، ويقلّل من شأنه ويجعله حيوانًا مفترسًا، أو آلة مبرمجة تنفّذ الأوامر، حتّى أن «العون» خرج مسرعًا نظرًا إلى عدم تحمل ذلك من السجين الذي يبدو أنه نجح في إعادة ذلك «العون» من اللاوعي إلى الوعي، أي من حالة الآلة المبرمجة إلى حالة الإنسان.

2- التفاعل الكلامي بين الضحية والجلّاد

من خلال هذا التفاعل الكلامي، حاولنا البحث في دلالات الكلام المتداول بينهما ومعانيه، على أساس أن اللغة هي أحد أهم الرموز التي تعتمد على كلمات وألفاظ يجري من خلالها التعبير عن المقصود الكامن في النفس. ونستند في هذا التحليل إلى رؤية أحد مناصري «التفاعلية الرمزية»، وهو جورج هربرت ميد (G. H. Mead)، حيث يقول: «إن كل القيود المفروضة على التفاعل الاجتماعي والإبداع فيه يرجع لتحليله للغة، وهو أحد الملامح المحورية للتفاعلية الرمزية.

(17) السجين السياسي ف. خ. اعتُقل في الفترة الأخيرة من حكم الرئيس الحبيب بورقيبة في عام 1987 وبداية حكم زين العابدين بن علي في عام 1990.

واللغة هي المحرك الرئيسي للاتّصال الاجتماعي وهدفها هو التعبير عن المعنى (...) والهدف من اللغة أنها توفّر الرمزية الدّالة على المعنى وتظهر رموزًا لفظية جديدة عند الحاجة إليها»[18]. وبناء على هذا، حاولنا فهم سلوك الجلّاد وسلوك الضحية في علاقتهما المتبادلة، وفي التفاعل الحاصل بينهما من خلال اللغة.

ثالثًا: تأثيرات التعذيب الجسدية والنفسية والاجتماعية

حاولنا التركيز على هذه التأثيرات في السجناء السياسيين في داخل السجن وخارجه؛ فبعد أن حاولنا في التحليل السوسيولوجي للاستراتيجيات المعتمدة في تعذيب المساجين السياسيين في أثناء التحقيق، واستخرجنا من خلال ذلك الأبعاد الرمزية والقيمية لمثل هذه الممارسات التي تركت تأثيراتها الجسدية النفسية والاجتماعية في المساجين السياسيين الذين تعرّضوا للتعذيب، حاولنا القيام بعرض وتحليل هذه التأثيرات وأعراضها المختلفة وكيفية تعايش السجين معها داخل السجن وخارجه.

1- التأثيرات الجسدية

تناولنا التأثيرات الجسدية بحثًا وتحليلًا، أي مخلّفات التعذيب المادية والآثار التي تركت في أجساد المساجين السياسيين الذين جرى استجوابهم، والأمراض التي أصابتهم، فحصلنا على النتائج الآتية:

أ- التأثيرات الجسدية قبل الخروج من السجن

في البدء، لا بدّ من الإشارة إلى أن هناك تأثيرات قصيرة الأمد، وأخرى بعيدة الأمد في جسد السجين، تصبح مزمنة يعانيها السجين طوال حياته. واتضح لنا أن معظم المساجين تزيد معاناتهم بعد وقف التعذيب مباشرة؛ إذ نلاحظ كثرة حالة النزف الحادّ الذي يكون إما من الجروح الناتجة من الضرب، وإما من الأذن أو الأنف أو الفم نتيجة شدّة الضرب والركل. كما يصاب السجين بالهزال والانهيار

(18) مصطفى خلف عبد الجواد، **نظرية علم الاجتماع المعاصر** (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2009)، ص 71.

البدني حتى يصبح غير قادر على الحركة تمامًا. وهذا يحيلنا إلى مسألة أن الجهاز الأمني يفرغ التحقيق من مهمته الأساسية، وهي الاستجواب والحصول على اعترافات بطرائق قانونية موجّهة، إلى اعتماد أساليب عنيفة تدمر الفرد وتجعله مغيبًا تمامًا عن الوعي وغير قادر حتى على استيعاب ما يحصل له، فكيف له أن يسترجع نشاطه ويعترف به. وفي ذلك عمليات مُمنهجة تدلّ على قمع سير نشاط الحزب وردعه بسجن أعضائه وتعذيبهم.

إضافة إلى ذلك، يتعرّض السجين لسقوط أضراسه لحظة التعذيب من شدّة اللكمات على وجهه، ما يجعله، في ما بعد، غير قادر على مضغ الطعام، فضلًا عن رجليه للتورّم إلى درجة أن يصبح غير قادر على السير نتيجة «الفلقة»، فيلجأ إلى الزحف على ركبتيه، وفي هذا أبعاد نفسية سنتطرّق إليها في المطلب التالي. كما تلحق بالسجين السياسي في داخل السجن حالات تعفّن وتقرّح في مناطق حسّاسة؛ وذلك جرّاء إدخال الآلات الحادّة في المؤخّرة. كما تحدث تقرّحات جلدية نتيجة الجروح التي يخلّفها الضرب، ما يجعل الآلام والمعاناة متواصلة حتى بعد مرحلة التعذيب.

بناء على ما تقدّم، نلاحظ وجود علاقة بين الوسائل المعتمدة التي جرى توظيفها للتعذيب، والآثار التي تركتها على أجساد الضحية؛ فكل وسيلة تتميز بأثرها الخاص في الضحية. إذًا، لا بدّ من الإشارة إلى أن آثار التعذيب تستمرّ بعد الخروج من السجن، وإلى أنها ملازمة للضحية.

ب- التأثيرات الجسدية بعد الخروج من السجن

سجّلنا من خلال المقابلات المختلفة مع المساجين السياسيين أن معظمهم، أي أكثر من عشر سجناء من بين عشرين سجينًا، لا يزالون يعانون آثار التعذيب، فنجد منهم من فقَد البصر، وأُثبت ذلك من خلال تقرير طبّي بيّن أن ذلك حصل معه لشدّة الصدمات التي تلقّاها على رأسه. كما سجّلنا حالات أخرى، مثل تعرّض أحد المساجين لقطع إحدى رجليه بسبب تعفّن الجروح وخروج الدّود منها، نتيجة عدم مداواتها في السجن وبعد الخروج منه. كما أن حرمان السجين السياسي من بطاقة هوية بعد خروجه من السجن فيه حرمان مباشر له من استخراج بطاقة معالجة، ومن ثم عدم قدرته على تلقي العلاج. وفي هذا السياق نستخلص

أن التعذيب يجري وفق عملية ممنهجة في منظومة نسقية تتفاعل فيها العناصر كلها، لتساهم في تدمير الفرد وتحطيمه وجعله كائنًا عاجزًا جسديًا وغير قادر على النشاط الحزبي، بل غير قادر حتى على البحث عن قوت يومه.

أكّد لنا معظم المستجيبين أنهم يعانون الآن أمراضًا مزمنة (مثل الروماتيزم)، جراء النوم على «الجليز» [البلاط] في أيام الشتاء البارد، وتكرار سكب «الأعوان» عليهم الماء البارد في أثناء التعذيب. وذكرنا سابقًا أن التعذيب وسيلة مدروسة يسعى الجهاز الأمني إلى الظفر من خلالها باعترافات، ثم يسعى إلى ترك آثار طويلة الأمد يعيش معها السجين بعد الخروج من السجن، لأن طبيعة الأكل - مثلًا - تسببت لمعظم المعذَّبين بقرحة المعدة، وطريقة الغطس وابتلاع المياه المتّسخة تسبّبت لهم بالتهابات في الكبد وأمراض سرطان الدم. لذا، يمكن ملاحظة أن عملية التعذيب تكون نافذة المفعول لأمد بعيد جدًا، على أساس أن الآلام لا تقتصر على لحظة التعذيب أو أيام الاعتقال، بل ترافق الضحية مدى الحياة.

2- التأثيرات النفسية

ربّما يكون من المفيد أن نشير إلى أننا وجدنا صعوبة في الفصل بين ما هو مادّي (جسدي) وما هو معنوي (نفسي)، لأننا لاحظنا أن الضحية، في معظم الأحيان، إذا تألّمت جسديًا، فذلك سيُحدث فيها آليًا ألمًا نفسيًا، وإذا تألّمت نفسيًا، فذلك سيحدث فيها ألمًا جسديًا. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنه كان لمجمل الوسائل المستعملة في تعذيب الضحية، والعناصر المحدّدة التي سبق أن أشرنا إليها وحلّلنا أبعادها الرمزية واستخرجنا معانيها ودلالاتها، أثرٌ كبيرٌ في نفسيات السجناء السياسيين في داخل المعتقل وبعد الخروج منه.

أ- التأثيرات النفسية داخل السجن

تجاوز التعذيب المفهوم السائد والمتداول الذي يقول إن الجهاز الأمني يعتمد هذه الممارسات بوصفها عقوبة مسلّطة على السجين السياسي من أجل انتزاع اعترافات ومعلومات منه، إلى مفهوم آخر يتعدّى هذه الدائرة الضيقة، حيث لاحظنا، من خلال تحليل المقابلات التي أجريناها مع المعنيين بهذا الأمر، أن التعذيب أصبح موظّفًا لغايات أخرى تستهدف إرادة الأفراد المنتمين إلى حركة

أو تنظيم سياسي ما، وذلك لتحطيم عزائمهم وقدرتهم على التحرّك والنشاط، وجعلهم مثقلين بآلام التعذيب: الجسدية منها والنفسية على وجه الخصوص.

في هذا الجزء من الدراسة، نحاول تحديد تجليات هذه الممارسات وتأثيرها في السجناء السياسيين. ولاحظنا أن لمجمل الدلالات والمعاني الرمزية ذات المرجعيات القيمية وقعًا في نفسية الأفراد لحظة التعذيب في داخل المعتقل، وأنها تتواصل مع الفرد إلى ما بعد الخروج منه، نظرًا إلى أن هذه الرموز المستعملة تخاطب مباشرة قناعات الأفراد ومعتقداتهم ومبادئهم القيمية. ومن ثم، إما أن يقاوم السجين السياسي تأثيراتها في نفسيته بسلاح الهجوم نفسه (القيم) أو أن يستسلم ويضعف وينهار نفسيًا، وهو أمرٌ يحدث في إطار التفاعل الرمزي بينهما. فضلًا عن ذلك، فإن التعذيب ليس ممارسات تُلحق ألمًا بالضحايا سرعان ما يزول بمرور الوقت، بل إنه ممارسات ممنهجة تقتحم الفرد من الداخل لتُضعف كيانه وإرادته، ومن ثم يصبح للجهاز الأمني القدرة على امتلاك ذات السجين والتحكّم فيها.

ب- التأثيرات النفسية بعد الخروج من السجن

يعيش معظم المعتقلين في داخلهم ألمًا نفسيًا عميقًا لم يستطيعوا الشفاء منه وتجاوز ما حدث معهم. وسجّلنا في هذا الشأن عبارات وجُملًا تدلّ على شدّة التّأثر، من بينها قول أحدهم: «التعذيب النفسي هو اللّي بقا. خاتر الألم والآثار تنحّات. معادش تتحس إلّي في البدن. أمَا بقات امْأَثّرة في نفسيتك»[19]. وفي هذا القول دلالة على شدّة وطأة التعذيب النفسي مقارنة بالتعذيب الجسدي. ولعلّ الأكثر تعبيرًا عن ذلك قول الضحية نفسه: «لداخل نحسّ بغيض كبير واحتقان داخلي، خاتر تشوف بعينك ومتنجّم تعمل شيء. حسرة كبيرة ياسر»[20].

ربما يسعى الجهاز الأمني المتمثّل بشخص المتخصّص بالتعذيب، إلى نزع الصبغة الإنسانية من الأفراد، ومن ثم يمكنه أن يغير تركيبة الفرد ويجعله كائنًا مفترسًا. ولم نجد صورة أبلغ في التعبير عن ذلك من قول إحدى السجينات:

(19) عن السجينة السياسية ع. س. ل. اعتقلت في بداية حكم الرئيس السابق زين العابدين بن علي.

(20) المرجع نفسه.

«تحس روحك تحبّي تنتقمي. أنا نحب ننتقم منهم الأشخاص هاذوكم، موش خاتر ضربوني، أمَا خاتر التعذيب من نوع آخر كان. وأنا إلّي يشفيلي غليلي جيبيلي هالسّيد هذا قدّامي ونبدَا ننزع فيه لحمة، إنتّش فيه باللحمة وما نشفيش غليلي»[21]. فالرغبة الشديدة في الانتقام ممن عذّبوا هذه الضحية تعكس قدرة الجهاز الأمني على تشكيل البنية النفسية للفرد من خلال الممارسات العنيفة التي ساهمت في شحنها وقلب الموازين في داخلها. ومن ثم، فإن الفرد الذي كان يحمل مجموعة من القيم والمبادئ، صار همه الوحيد في الحياة هو الانتقام والتنكيل بمن أساء إليه. وهكذا، يحدث تغييب غير مباشر للضحية عن هدفها الأساسي إلى هدف آخر شخصي وذاتي لا يمتّ إلى الحركة بصلة، أكان هذا الهدف هو الانتقام أم الرغبة في التجاوز.

في المقابل، سجّلنا حالات من الصمود والثبات أمام ممارسات «العون» المتخصّص بالتعذيب. وهو أمرٌ مُستمدّ من قناعة مفادها أن السجن والتعذيب يُعدّان جزءًا من النضال لا بدّ منه، وأن النضال من دون ذلك لا يمكن أن يكون نضالًا. فهناك، إذًا، قبول نفسي وقدرة على تحمل هذه الممارسات.

3- التأثيرات الاجتماعية

في هذا العنصر لا بدّ أن نشير إلى أن دراسة التأثيرات الاجتماعية تستلزم مجالًا شاسعًا للدراسة، لكننا اقتصرنا على العلاقات التي حدّدناها من خلال المقابلات التي قمنا بتحليلها، نظرًا إلى طبيعة الدراسة. وحاولنا فهْم علاقات السجين السياسي بالمحيطين به، في داخل المعتقلات وبعد الخروج منها، كما حاولنا تأويلها أيضًا. وسنحاول تحليل كيفية تأقلم السجين مع وضعيته الجديدة التي حدّدها له الجهاز الأمني والنظام كله في المستوى العلائقي وفي المستوى المهني والمعيشي.

أ- المستوى العلائقي داخل السجن

من خلال المقابلات، حاولنا فهْم طبيعة العلاقات التي يبنيها السجين السياسي في داخل السجن، فلاحظنا أنها تنقسم ثلاثة أصناف: علاقة السجين

(21) المرجع نفسه.

بالمتخصّص بالتعذيب؛ علاقة السجين بأبناء القضية؛ علاقة السجين بسجناء أو موقوفين في قضايا الحق العام.

ب- علاقة السجين بالجهاز الأمني

في اعتمادنا طريقة التحليل الأفقية للمقابلات، لاحظنا أن العلاقة بين السجين و«عون» التعذيب قائمة على القطيعة مع جميع المساجين. وهذه القطيعة مبنية على الصراع الدائم والجدال المتواصل، بناء على أن المتخصّص بالتعذيب يمثّل القوة الفاعلة في هذا المشهد، في حين أن السجناء السياسيين يمثلون عناصر مفعولًا بها. واستنتجنا أن العلاقة القائمة على الصراع بين الجلّاد والضحية هي علاقة جدلية مباشرة، تكمن الغاية منها في تأثير الأفعال والممارسات التي يقوم بها «العون»، وفق منهج العمل القائم به ومتطلّباته، ومدى تأثر الضحية وتفاعلها مع هذه الممارسات بحسب درجة التحمل والصمود.

يفضي بنا هذا الشكل من الصراع إلى القول إن هذه العلاقة القائمة بين الطرفين علاقة تبادلية مبنية على الهجوم والدفاع. فالهجوم يكون بحسب استراتيجيات تستهدف الفرد في كيانه الداخلي من أجل تحطيمه وجعله في تبعية كاملة للجهاز الأمني، فيما يكون الدفاع بحسب استراتيجيات الموقوف وأساليبه المعتمدة (التي سبق ذكرها من قبل)، من أجل حماية نفسه من الانهيار والانقياد إلى ما يريده «العون»، ومن ثم إرادة الجهاز الأمني.

ج- علاقة السجين بموقوفي الحقّ العام

سجّلنا، إضافة إلى العلاقة التي سبق ذكرها، علاقة السجين بموقوفي الحق العام. وفي معظم الأحيان يكون السجين السياسي ممنوعًا منعًا باتًا من التواصل وبناء علاقات مع المعتقلين على قضايا الحق العام، أو يجري تكليف بعضهم بمضايقة السجين السياسي وإزعاجه. وفي هذه الحال، يتقمص سجين الحق العام دور السجّان ليواصل عملية تعذيب السجين وتدمير معنوياته، فيصبح السجين مُفضِّلًا العزلة على الاحتكاك بباقي المعتقلين. إلا أن ذلك لا ينفي وجود شهادات تسجّل نجاحًا في بناء علاقات مع معتقلين في قضايا الحق العام؛ إذ يجد سجين

الرأي، في بعض الأحيان، مساعدات من هؤلاء المساجين، نظرًا إلى الضغوط والمضايقات التي يتعرّض لها السجين السياسي من «الأعوان». كما يمكن الإقرار بوجود مساعدات من المساجين من أجل تكوين شبكة تواصل بين أبناء القضية الواحدة.

يوجد صنف آخر من تواصل معتقلي الحق العام مع السجناء السياسيين، وذلك من خلال علاقة التأثير والتأثر. فمن خلال التواصل، يمكن السجين السياسي أن يواصل نشر فكر معين، أو أيديولوجيا معينة في داخل السجن، ما يجعل سجين الحق العام يتأثر بذلك، ويعتمد الفكرة أو العقيدة نفسها أو التوجّه السياسي نفسه. وقد أجبر هذا الأمر جهاز الأمن، في أعوام متقدّمة، على فصل المساجين السياسيين عن مساجين الحق العام من أجل تحطيم هذا الصنف من العلاقات الذي يؤسّس لبناء شبكة تساهم في تواصل نشاط السجين السياسي حتّى بعد اعتقاله.

في علاقة السجين السياسي بأبناء القضية، سجّلنا ثلاث عشرة حالة كانت على تواصل دائم مع أبناء القضية الواحدة، لكن سائر الحالات الأخرى (سبع حالات) كانت ممنوعة من التواصل وحتّى من الحديث في ما بينها، بل وممنوعة أيضًا من تبادل التحية، وهو ما يستغرق فترات طويلة جدًا، تجعل السجين يعيش حالة نفسية صعبة نظرًا إلى منعه من ممارسة أبسط حقوقه.

د- المستوى العلائقي خارج السجن

يواصل النظام تحديد علاقات السجين السياسي بعد الخروج من السجن بطريقة غير مباشرة، نظرًا إلى المضايقات التي يفرضها على جميع من له صلة بالسجين السابق. لذلك، تحدُث قطيعة مفروضة على الضحية بطريقة غير مباشرة، فيميل السجين إلى تجنّب أي احتكاك بالأصدقاء أو العائلة أو الأقارب، خوفًا عليهم من المضايقات الأمنية. كما يصبح السجين السياسي غير مرغوب فيه من الجميع، فيُقصى ويهمّش، وهو أمرٌ يُعدُّ صيرورة وتواصلًا لعملية التعذيب النفسي والمعنوي، من خلال تحطيم العلاقات الإنسانية التي يتعايش بها الفرد. ومن ثم، هناك تواصل لتجريد الضحية من إنسانيتها وإفراغها من قيمتها النضالية أو نشاطها السياسي.

هـ- المستوى المهني والمعيشي

عند خروج السجين السياسي من المعتقل، أو السجن، أو مركز التوقيف، يصبح مجرّدًا من الوثائق التي تُثبت هويته، وبذلك يصبح غير قادر على السفر أو العمل. وحتى إذا حاول العمل في القطاع الخاص، يتعرض صاحب العمل للمضايقة والتهديد، ما يجعله مضطرًّا إلى طرد الضحية التي تصبح منهكة اقتصاديًا، من دون مورد رزق، عاجزة عن إيجاد أدنى متطلّبات الحياة المعيشية. ويعتمد جميع الضحايا تقريبًا، في لقمة عيشهم، على البيع المتجوّل، كأن يبيعوا الفواكه الجافّة، أو الغلال، أو العسل أو ما شابه ذلك، لكن من دون استقرار في مكان واحد، حتّى لا تُصادر البضاعة أو يتلفها الجهاز الأمني. وتشمل المضايقات والطرد من العمل حتّى أقارب الضحية من العائلة والأسرة، كأن يُطرد الأب أو الأخت أو الأخ من العمل، ويجري ذلك في إطار ممنهج يهدف إلى تدمير الفرد في السجن وخارجه.

استنتاجات

لعلّ من أهم مميزات البحوث العلمية عمومًا، والدراسات السوسيولوجية خصوصًا، أنها تتناول الظاهرة الاجتماعية بالبحث من زوايا مختلفة ومن وجهات نظر عدة. ويكون ذلك وفقًا لـ «براديغمات» (مقتربات) مختلفة. لكن هذا الاختلاف لا يعني تضارب الأفكار وتناقضها، بل يعني تكاملًا وانسجامًا من أجل تأثيث مكتبة علم الاجتماع بدراسات علمية وموضوعية دقيقة.

نستخلص من هذه الدراسة نتائج عدّة توصلنا من خلالها إلى فهم نسبي لكيفية التعامل مع المساجين السياسيين في السجون التونسية، استنادًا إلى عملية التعذيب المسلّطة على الضحية. ومن ثم، توصلنا إلى فهْم المراجع القيمية والثقافية التي يعتمدها الجلّاد في السيطرة على الضحية وتحليلها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما تعتمده الضحية في مقاومة الآلام المادية والمعنوية. كما توصلنا إلى فهم تأثيرات التعذيب في الفرد اجتماعيًا، ونفسيًا، وجسديًا. وبناءً على ذلك، نلخّص النتائج في ما يلي:

- **التعذيب المسلط على الضحية مادي ومعنوي:** في تحليل ظاهرة التعذيب وفق المنهج الذي اتبعناه، وجدنا أن الضحية في السجن لا تتعرّض لأساليب مادية

تستهدف الجسد وإلحاق الأذى به فحسب، بل تتعرّض أيضًا لأساليب معنوية تستهدف ذاتها نفسَها، لتلحق بها آلامًا وضغوطًا نفسية. غير أننا وجدنا صعوبة في الفصل بين ما هو مادي (جسدي) وما هو معنوي (نفسي)؛ ففي معظم الأحيان، إذا تألمت الضحية جسديًا أحدث ذلك ألمًا نفسيًا، وكلاهما يُحدث آثارًا اجتماعية خطرة تعرقل مسار الفرد في المجالات جميعها بعد خروجه من السجن.

- **المواجهة الرمزية التي تنشأ بين الضحية والجلّاد:** تقوم هذه المواجهة على الإخضاع والهيمنة والتحييد، وأدواتها هي المرجعيات الثقافية والأخلاقية التي يشترك فيها الطرفان. ومن خلال قراءتنا ظاهرة التعذيب في السجون التونسية، يمكننا القول إن فعل التعذيب يقوم على جملة من الرموز، منها رمزية المعتقد، ورمزية الجنس، ورمزية القائد. وتقوم هذه الرموز على جملة من القيم والمرجعيات التي تعطي معنى للكرامة والشرف وللوجود بصفة عامة، وهي التي يستهدفها الجلّادون عندما يستعملون طريقة أو أخرى في عمليات تعذيبهم ضحاياهم. وتوصلنا إلى أن المرجعيات التي يوظفها الجلّاد هي نفسها التي تستبطنها الضحية في التصدّي لعملية التعذيب، لكن ذلك يحدث على نحوٍ مغاير يسمح لها بأن تتصدّى لوطأة التعذيب. ويجري هذا الأمر وفق عملية التفاعل الرمزي القائمة بين الطرفين. كما توصّلنا إلى أن عملية التعذيب لا تمسّ الضحية فحسب، بل لاحظنا في بعض الحالات أنها تؤلم الجلاد وتجعله يستحضر ذاته بوصفه إنسانًا، فينهار بسبب فظاعة ما يقوم به تجاه الضحية.

- **مدى اندماج السجناء السياسيين في المجتمع بعد خروجهم من السجن:** إن التعذيب المادي والمعنوي لا يقتصر على فترة الوجود في المعتقل أو السجن، بل إن آثار التعذيب تستمرّ بعد الخروج منه وتبقى ملازمة للضحية. فعند الخروج من السجن، يكون الفرد في أمسّ الحاجة إلى تواصل يعطيه دعمًا معنويًا من الأهل والأصدقاء والمقرّبين، غير أن الضحية التي تغادر السجن تعيش قطيعة تامة مع المجتمع؛ إذ يتحاشى الناس الاختلاط بها خوفًا من الأمن لأنها أصبحت محلّ شبهة، ويمكن أن تُلحق الأذى بكل من يقترب منها. وتلك العيون «التي لا تنام»، كما تقول إحدى الضحايا، تسهر على مراقبة كل من يحتكّ بالضحية ليُستدعى إلى مراكز الأمن، وربّما يحدث له ما حدث لها. هكذا، تُفرضُ العزلة على الضحية بعد خروجها من السجن. ومن ثم، نستخلص أن القيمة الرمزية الإيجابية للفعل السياسي المعارض عند عامة الناس، أصبحت قيمة سلبية مفرغة من معانيها

السابقة، بعد أن كان السجناء السياسيون يندمجون بسهولة في المجتمع بعد خروجهم من السجن، نظرًا إلى قيمة النضال من قبلُ. لكنْ في العهدين السابقين (بورقيبة وبن علي)، فقَدت هذه القيمة معناها، وسجّلنا قطيعة جذرية للسجين السياسي مع المجتمع بعد خروجه من السجن، وأصبح النضال يعني الملاحقة الأمنية والمضايقات والسجن والتعذيب.

المراجع

1- العربية

كتب

بوقرّة، عبد الجليل. **النظام البورقيبي.. الصعود والانحدار: 1956-1987 (دراسة تاريخية)**. تونس: دار آفاق برسبكتيف للنشر، 2012.

عبد الجواد، مصطفى خلف. **نظرية علم الاجتماع المعاصر**. عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 2009.

منظمة العفو الدولية، اللجنة الطبية التابعة للفرع الفرنسي. **الأطباء والتعذيب: بين المشاركة والصمود**. ترجمة منصف بالحاج يحيى وآمنة بالحاج يحيى. تونس: المنظمة، 1992.

دراسة

منظمة العفو الدولية. «تونس: باسم الأمن: استباحة حقوق الإنسان في تونس». 2008/6/23، في:

<https://www.amnesty.org/ar/documents/mde30/007/2008/ar/>.

2- الأجنبية

Books

Addi, Lahouari. Les Enjeux théoriques de l’anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque. Paris: Awal Ibis Press, 2004.

Amnesty International. Rapport sur la torture. Rédigé par James Becket, Elise Smith et Henry Oakeley. Monique Triomphe (trad.). L’Air du temps. Paris: Gallimard, 1974.

Branche, Raphaëlle. La Torture et l’armée pendant la guerre d’Algérie: 1954-1962. La Suite des temps. Paris: Gallimard, 2001.

Le Breton, David. L’Interactionnisme symbolique. Quadrige. Manuels. Paris: Presses universitaires de France, 2004.

Erving, Goffman. Les Rites d’interaction. Alain Kihm (trad.). Le Sens commun. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

Marc, Edmond et Dominique Picard. L’Interaction sociale. Le Psychologue. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

Periodical

Derronsoro, Gilles. «La Torture discrète: Capital social, radicalisation et désengagement militant dans un régime sécuritaire.» European Journal of Turkish Studies. no. 8 (2008).

الفصل الثاني عشر

دور الاغتيالات السياسية
في إعادة تنظيم السلطة في تونس

سالم لبيض

لا تقتصر هذه الدراسة على عرض وقائع سياسية أو جملة حوادث القتل التي طاولت قادة سياسيين أو نقابيين أو حزبيين، إنما هي محاولة فهمٍ وتفسير ديناميات السلطة وتحوّلاتها وإعادة تنظيمها من خلال ظاهرة الاغتيالات السياسية. فالتأريخ لتلك الظاهرة، التي ليست بظاهرة طارئة على تونس كما اعتقد الكثيرون وصُدموا عندما جرت تصفية شكري بلعيد، والكشف عما هو مخفي فيها، يشكّلان مدخلًا لمعرفة رهانات وارتباطات ومصالح سياسية وولاءات وتحالفات تُسوّق باسم النيات الحسنة. وهذا الأمر يجعل معظم الاغتيالات ظواهر مبهمة وغامضة، بما في ذلك الاغتيالات التي جرت في دول تمتلك أجهزة استخبارية عملاقة ومتطورة. ولهذا السبب، انتظرت جريمة اغتيال الزعيم النقابي فرحات حشاد ستين عامًا لتعترف الدولة الفرنسية بمسؤوليتها عنها. وما كان لقتلة الزعيم الوطني صالح بن يوسف أن يكونوا معلومين لولا اعتراف الرئيس بورقيبة بتلك الجريمة وتكريم منفّذيها.

أما جريمتا اغتيال بلعيد وبراهمي اللتان يتناولهما هذا العمل بالاستقصاء والتحليل والنقد والتفسير، فتحيلان إلى عمق الصراع على السلطة في تونس الجديدة، وما يرتبط بذلك من جريمة سياسية منظمة، ومن تداخل بين الحقول الرمزية للفاعلين المختلفين، ومن تبادل للأدوار، ومن أساليب استخدام وسائل

الإعلام والدعاية وهيمنة عليها، على نحو يخدم الحقيقة التي يرغب كلّ طرف في اللعبة أن تُستأنس من الناس وأن يقبلوها. وعلى الرغم من ذلك، يبقى السؤال مطروحًا بعد عامين أو يزيد على حادثتي الاغتيال في صيغته الأولى: «من قتل بلعيد وبراهمي؟»[1].

لا تخفي هذه الدراسة الرغبة في معرفة الإجابة عن ذلك السؤال وتحديد هوية الجاني الحقيقي، لكنها تسعى قبل ذلك إلى فهم ظاهرة الاغتيالات السياسية باعتماد البحث السيري البيوغرافي الذي يتناول التفصيلات والجزئيات كلّها، وحتى الحميميات المتعلقة بالشخصيات المدروسة؛ «فكلّ ما هو فردي خاص، هو إفراز لبنية اجتماعية وينبع من سياق اجتماعي كلّي»[2]. وهذه الأبعاد تساعد في تحديد ملامح شخصيات زعامات سياسية ومصائرها التي انتهت إليها، مشكّلة مركز اهتمام رئيس في هذا البحث.

أولًا: في معنى الاغتيال

ورد في **لسان العرب**، لابن منظور، أن الاغتيال والغيلة يعنيان الخديعة، وقُتل فلان غيلة أي خُدعة وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع، فإذا صار إليه قتله وقد اغتيل. والغيلة في كلام العرب إيصال الشرّ والقتل إليه من حيث لا يعلم ولا يشعر. وقتله غيلة إذا قتله من حيث لا يعلم، وفتك به إذا قتله من حيث يراه وهو غارٌّ غافل غير مستعدّ. وغال فلانًا كذا وكذا إذا وصل إليه منه شرّ، وأنشد: وغالَ امرَأً ما كان يخشى غوائِلَه أي أوصل إليه الشرّ من حيث لا يعلم فيستعدّ. ويقال قد اغتاله إذا فعل به ذلك. والغيلة فعلةُ من الاغتيال[3].

---

(1) يبقى السؤال قائمًا، على الرغم من أن الرئيس التونسي الحالي الباجي قائد السبسي قال في نهاية حملته الانتخابية الرئاسية، في الدور الثاني، إنه يعلم من سلّح ومن دفع إلى جرائم الاغتيالات السياسية التي حصلت في البلاد، واعدًا أنه سيكشف عن الحقيقة للشعب التونسي. يُنظر: «السبسي في ختام حملته: نعلم من قتل وسلّح ودفع لاغتيال بلعيد والبراهمي ونقض»، **الصباح نيوز**، 2014/12/19، في:

<http://bit.ly/1nhJElI>.

(2) Franco Ferratotti, Histoire et histoires de vie: La Méthode biographique dans les sciences sociales, Emmanuel Lazega (introd.), Marianne Modak (trad.), Sociologies au quotidien (Paris: Méridiens, 1983), p. 50.

(3) يُنظر كلمة «غيلة» في **لسان العرب** لابن منظور، في: **الباحث العربي**:

<http://www.baheth.info/all.jsp?term>.

تقابل كلمة «اغتيال» في اللغة العربية كلمة Assassinat في الفرنسية، وفي الإنكليزية تستخدم كلمة Assassination[4]، وكلتا الكلمتين تحيل إلى القتل فحسب، في حين يُقصد بالاغتيال القتلُ من خلال الخديعة أو الاستدراج. ومن الناحية التاريخية، تنسب الكلمة الفرنسية ونظيرتها الإنكليزية أصلًا إلى الكلمة العربية «الحشاشين»، التي تعني في قاموس المعاني، الدموي، والسفاح، والقاتل، والمهلِك[5].

أُطلقت هذه التسمية تاريخيًا على فريق من الإسماعيلية التي هي فرقة إسلامية كانت تحتلّ أيام الحروب الصليبية الحصون الجبلية في الشام وغيرها من ربوع المسلمين، وجرَت على التخلص من عدوّها بالاغتيال. والكلمة تُردّ أصلًا إلى مصطلح «حشيشيون»، بمعنى متعاطي الحشيش الذي كان يستعمله صوفية المشرق أحيانًا ليبلغوا حالة الوجد أو السكر. ويقال إن الذين ينتخبون من الفدائيين على أيدي أئمة الحشيش لأداء مهمة جليلة الخطر، كالاغتيال مثلًا، يُدفعون إلى تعاطي الحشيش حتى يصبحوا كالآلات الصماء فيقوموا بكلّ عمل يُطلب منهم[6]، وهو أسلوب استخدم في الانتفاض على بعض الأنظمة المعاصرة[7].

= توجد معانٍ أخرى لهذه الكلمة، من أهمها أن الغيل هو اللبن الذي ترضعه المرأة ولدها وهي تؤتى، أو وهي حامل. وأغالت ولدها سقته الغيل، والاسم الغيلة. والغيل: الشجر الكثيف الملتف، والأجمة. وكل واد فيه ماء جمع أغيال وغيول. يُنظر: الطاهر أحمد الزاوي، **مختار القاموس: مرتب على طريقة مختار الصِّحاح والمصباح المنير** (القاهرة: الدار العربية للكتاب، [د. ت.])، ص 465.

(4) كان أول استعمال أدبيّ للكلمة الإنكليزية بمعنى الاغتيال عام 1906 في مسرحية لوليام شكسبير. يُنظر:
«Assassination,» in: The Oxford English Dictionary, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989).

(5) يُنظر كلمة Assassin، **المعاني: لكل رسم معنى**، في:
<http://www.almaany.com/ar/dict/ar-en/assassin/>.

(6) م. ت. هوتسما وآخرون (تحرير)، **موجز دائرة المعارف الإسلامية** (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998)، ص 3904-3905.

(7) ينطبق هذا التعريف على فرق دينية حديثة ذات خلفية سلفية وهابية جهادية وتكفيرية استخدمت الأسلوب نفسه في الانتفاض على نظام معمر القذافي في ليبيا في عام 2011، ووصفها بأنها مجموعات تستعمل الحشيش وحبوب الهلوسة قبل الهجوم على الأفراد وقتلهم أو على المنشآت العسكرية بطريقة انتحارية. يُنظر: «القذافي يتهم بن لادن بالوقوف وراء الاضطرابات»، **سي إن إن بالعربية**، 2013/2/7، في:
<http://archive.arabic.cnn.com/2011/libya.2011/2/24/ghadhafi.libya/>.

الاغتيال هو فعل يستهدف بالقتل شخصية قيادية مهمة ذات تأثير سياسي أو عسكري أو ديني أو فكري. ويشترط في الاغتيال القتل غدرًا بعد رصْد الجاني حركات المجني عليه وتهيئة الأسباب والعوامل الملائمة لتنفيذ عملية القتل. وبذلك يكون الاغتيال عبارة عن عملية تصفية على خلفية موقف صاحبه أو قراره تجاه قضية معيّنة أو مصلحة[8].

توجد عوامل عدّة تقف وراء الاغتيالات، مثل الصراعات الاقتصادية وعالم المال والأعمال، وتصفية الحسابات الخاصة والعامة، والقتل على أساس الرأي والفكر والعقيدة والمذهب والديانة والهوية كما هو منتشر عبر التاريخ إلى يوم الناس هذا. لكن الاغتيال السياسي عادة ما تتولاه دول وأجهزة استخبارات وتنظيمات وأحزاب للتخلص من شخصيات سياسية ذات وزنٍ. وتُعدّ الاغتيالات ذات الطبيعة السياسية الأكثرَ شيوعًا في تاريخ البشرية كلّه، لأنها تندرج ضمن الصراعات على السلطة ولعبة النفوذ والمناصب[9].

وباتت الاغتيالات السياسية في الوطن العربي ظاهرة مألوفة، أو شبه مألوفة، لانتشارها في معظم الدول العربية، نظرًا إلى ارتباطها الوثيق بعاملين رئيسين. فالعامل **الأول** هو الصراع على السلطة، أما العامل **الثاني**، فهو متأتٍّ من العلاقة بالاستعمار والتخلص من القادة الوطنيين وتصفيتهم.

ثانيًا: الإرث التونسي من الاغتيالات السياسية

1- اغتيال فرحات حشاد وجريمة الدولة الاستعمارية

إن الاغتيالات السياسية في تونس ليست ظاهرة طارئة أو وليدة اللحظة التاريخية لما بعد 14 كانون الثاني/يناير 2011، إنما لها جذور تاريخية تعود إلى فترة الحكم الحسيني في ظلّ الإمبراطورية العثمانية، حين اشتهرت التصفيات

---

(8) Surveiller et enquêter en matière d'assassinats politiques (Dakar: Codesria; Amsterdam: Amnesty International, 2001), p. 5;

يُنظر أيضًا: عصام عبد الفتاح، **أهم.. وأخطر.. وأشهر الاغتيالات السياسية في التاريخ: عروش.. ودماء.. وثورات** (القاهرة: دار الكنوز للنشر والتوزيع، 2012)، ص 7.

(9) عبد الفتاح، **أهم.. وأخطر.. وأشهر الاغتيالات**، ويشتمل الكتاب على مسح شامل لمختلف الاغتيالات السياسية التي عرفها تاريخ البشرية.

في داخل الأسرة الحاكمة من البايات باعتماد «القهوة المسمومة» أسلوبًا لتصفية الحسابات وإيجاد الفراغ المؤدي إلى تولّي الحكم، كما يذهب إلى ذلك المؤرخ الفرنسي جان غانياج[10].

لكن ذلك النوع من التصفية والاغتيال لم يكن معلومًا لدى عامة الناس، بل اقتصر على معرفة أفراد العائلة المالكة وبعض العناصر الفاعلة والمؤثرة من الطبقة السياسية ممن يعملون في حواشي الحكم، أو ممن هم على صلة ببعض الأمراء والأميرات في القصر الحسيني.

في ظلّ الاستعمار الفرنسي، تغيّر الأمر جذريًا، ولا سيّما في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين؛ ففي هذه الفترة انطلقت موجة جديدة جذرية من فعل الحركة الوطنية والنقابية التونسية في المستويين السياسي والعسكري، وذلك بمرور الحركة الوطنية التونسية إلى العمل المسلح الجذري، وأصبح مطلب الاستقلال عن الدولة الاستعمارية الحامية أكثر إلحاحًا، ما كان له أثرٌ في السياسة الاستعمارية الفرنسية والتغيّر النوعي في مواجهة خصومها. فتعاظم في تلك الفترة القمع الاستعماري والدخول في سياسة التصفيات والاغتيالات المنظمة لقادة الحركتين الوطنية والنقابية من عناصر الأمن الفرنسي، خصوصًا ميليشيا اليد الحمراء، ذراع الحكومة الفرنسية في كلّ من تونس والجزائر والمغرب.

كان المقيم العام الفرنسي دي هوت كلوك، الذي تولّى الأمر في تونس في 13 كانون الثاني/يناير 1952، رمزًا لسياسة العصا الغليظة واستخدام العنف والقوة، ومهندسًا للتشدّد وسياسة القبضة الحديدية التي كان من نتائجها القبض على بعض قادة الحزب الدستوري الجديد، ومجموعة من النقابيين، وثلّة من الشيوعيين، في 18 كانون الثاني/يناير 1952، ونفي أعضاء الحكومة التونسية، المعروفة بحكومة «شنيق»[11]، في 26 آذار/مارس من العام نفسها، إلى جهة قبلي في الجنوب التونسي[12].

---

(10) Jean Ganiage, Les Origines du Protectorat français en Tunisie, 1861-1881 (Paris: Presses universitaires de France; Tunis: Impr. S.E.F.A.N., 1959), p. 72.

(11) نسبة إلى رئيسها محمد بن محمد بن حسن شنيق. (المحرر)

(12) عميرة علية الصغير، **المقاومة الشعبية في تونس في الخمسينات: انتفاضة المدن - الفلاقة - اليوسفية** (صفاقس: مطبعة التسفير الفني، 2004)، ص 38-39، 64.

لكن الأمر الأبرز في تلك الفترة هو قرار السلطات الاستعمارية انتهاج سياسة التصفية الجسدية عبر الاغتيالات السياسية لأبرز ناشطي الحركة الوطنية والنقابية، الذين نجحوا في التعبئة الشعبية على المستوى الداخلي وفكّ الحصار عن القضية الوطنية التونسية في المستوى الدولي، وإثارتها في كلّ من مؤتمرات الأمم المتحدة ومنظمة النقابات الحرّة المعروفة بـ «السيزل»[13]، وذلك ضمن توجّه تدويل القضية التونسية بفعل اتفاق بين صالح بن يوسف، الأمين العام لحزب الدستور الجديد، وفرحات حشّاد، الزعيم النقابي ومؤسس الاتحاد العام التونسي للشغل.

زار حشّاد الولايات المتحدة الأميركية في أيلول/سبتمبر 1951 للمشاركة في مؤتمر المنظمة النقابية الأميركية المعروفة بـ «AFL»، ولم يتحدث فيه باسم الاتحاد العام التونسي للشغل والحركة النقابية التونسية فحسب، بل كان ناطقًا باسم المغرب العربي كلّه أيضًا، وطالب بالاستقلال السياسي والاقتصادي لبلدان المغرب الثلاثة، استنادًا إلى الفصل 73 من ميثاق الأمم المتحدة[14].

هذه الخيارات في مجملها هي التي ساعدت السلطات العسكرية الفرنسية وأجهزتها الاستخبارية وميليشياتها المسلّحة على الدخول في مسار الاغتيالات كخيار جديد في التعامل مع القادة الوطنيين والنقابيين. فشملت الاغتيالات الزعيم حشّاد الذي سنفصّل القول فيه لاحقًا، وقادة آخرين من أمثال الهادي شاكر ومناضلين تميزوا بحركيتهم، منهم الهادي بن جاب الله وعلي بن الأصفر، إضافة إلى محاولات أخرى استهدفت الهادي نويرة الذي سيكون الرجل الثاني في الدولة بعد الرئيس الأسبق الحبيب بورقيبة طوال عشرية السبعينيات من القرن العشرين. كما طاولت المحاولات شخصيات أخرى، مثل يوسف خماخم والصادق عبد المولى وغيرهم؛ وذلك في إطار ترويع السكان والسياسيين وزرع الخوف

(13) Samya El Mechat, «L'Indépendance de la Tunisie gagnée a l'ONU (1952-1954),» Papier présenté à: Actes du IXe colloque international sur Processus et enjeux de la décolonisation en Tunisie (1952-1964), Sidi Bou Saïd, les 8, 9 et 10 mai 1998, Textes réunis et présentés par Habib Belaid, Histoire du mouvement national 9 (Tunis: L'Institut supérieur d'histoire du mouvement national, 1999), pp. 27-38;

يُنظر أيضًا: حفيظ الطبابي، «الاتحاد العام التونسي للشغل والخيار الغربي»، في: **روافد**، ج 8 (تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2003)، ص 177.

(14) Mustapha Kraiem, «1952, L'Année ultime de la vie de Hached: Son Action de résistance et son assassinat,» Papier présenté à: Actes du IXe colloque international sur Processus et enjeux, pp. 155-156.

في صفوف المناضلين الوطنيين الذين لم يتأخروا أيضًا في انتهاج الأسلوب نفسه المتمثل في تصفية المستعمِّرين الفرنسيين وأعوان الشرطة الفرنسية ومن والاهم من التونسيين[15].

كان اغتيال الزعيم النقابي فرحات حشّاد من أبرز الاغتيالات التي عرفتها تونس في القرن العشرين، وهو اغتيال له علاقة بقضايا التحرر، ومقاومة الاستعمار، وإعادة تشكيل الواقع السياسي لما بعد الاستعمار الذي ستحدّد ملامحه الثورة الجزائرية، والهزائم الاستعمارية الفرنسية في مستعمراتها بعد الحرب العالمية الثانية، وصعود نجم الولايات المتحدة.

يعرّف عمل سيري بيوغرافي حشّاد بأنه زعيم وطني وأحد مؤسسي الاتحاد العام التونسي للشغل، وأنه وُلد وسط عائلة صيّادين متواضعة في قرية العباسية بجزيرة قرقنة في 2 شباط/ فبراير 1914. واقتصرت دراسته على التعليم الابتدائي في المدرسة الفرنكو - العربية، حيث حصل في عام 1928 على شهادة ختم الدروس الابتدائية. واشتغل في عام 1930 قابضًا بالشركة التونسية للنقل بالساحل. وانضم في عام 1936 إلى نقابة موظفي الشركة التابعة للنقابة الفرنسية المعروفة بـ «س. ج. ت»، ثم صار كاتبًا عاما لها في عام 1937، وارتقى في المناصب النقابية، فانتُخب في عام 1938 كاتبًا عامًا مساعدًا للاتحاد المحلّي في سوسة.

---

(15) عبد الواحد المكني، «ظاهرة الاغتيالات السياسية في تونس الخمسينيات: مثال الهادي شاكر 13 سبتمبر 1953»، في: **روافد**، ج 9 (تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2004)، ص 260. يذكر الباحث جملة من التصفيات جاءت ردّة فعلٍ على اغتيال الوطنيين؛ من أهمها اغتيال الكولونيل ديران في سوسة في 12 كانون الثاني/يناير 1952، والكولونيل بايون في 24 تموز/يوليو 1954، فضلًا عن مستعمِرين مزارعين في أرياف طبرقة وباجة ومجاز الباب وسليانة والمكناسي. وطاولت عمليات الاغتيال متواطئين تونسيين متهمين بالعمالة للمستعمِر؛ مثل المحامي غشّام في المكنين في نيسان/أبريل 1953، والقسطلي مدير صحيفة **النهضة** في أيار/مايو 1953، وعددًا من الأشخاص الآخرين، مثل المحامي الطاهر الصافي والشاذلي الصفاقسي نائب رئيس بلدية رادس. وتشير الدراسة نفسها إلى تنامي ظاهرة الاغتيالات في عام 1953، بالتوازي مع إجراء الانتخابات البلدية ومجالس القادة التي قاطعتها القوى الوطنية التونسية. وبلغ عدد عمليات الاغتيال المعترف بها من الإدارة الاستعمارية 30 عملية. يُنظر تفصيلات الاغتيالات والتصفيات في صفوف الفرنسيين وأعوانهم التونسيين في: عميرة علية الصغير، «ضحايا الجانب الفرنسي نتيجة أعمال المقاومة في تونس من كانون الثاني/يناير 1952 إلى حزيران/يونيو 1953»، **المقاومة الشعبية في تونس في الخمسينات**، ص 75-97.

تعرض حشّاد للتعسف الاستعماري بفصله من عمله في 1939 على خلفية نشاطه النقابي. لكنه عاد إلى نشاطه مرة أخرى في عام 1943 في صفوف النقابة الفرنسية نفسها، في خطة كاتب عام للاتحاد المحلّي بصفاقس، ثم استقال منه في عام 1944 على خلفية خلافات حادّة مع الشيوعيين الفرنسيين. وفي تموز/يوليو 1945، شرع في تأسيس اتحاد النقابات المستقلة بالجنوب. وفي الفترة نفسها تقريبًا أسس اتحاد النقابات المستقلة في الشمال، ليلتقي أعضاء الجامعة العامة للموظفين التونسيين التي أُسِّست في عام 1936 في المؤتمر التأسيسي للاتحاد العام التونسي للشغل الذي عُقد في الخلدونية، في تونس العاصمة في 20 كانون الثاني/يناير 1946، الذي انتُخب حشّاد أوّل أمين عام له، وقاده إلى أن اغتيل في 5 كانون الأول/ديسمبر 1952[16].

بعد مرور أكثر من ستين عامًا على عملية الاغتيال الآثمة، بدأت تتجلّى بعض الحقائق التي كانت غامضة طوال تلك الفترة. ومن باب التذكير وجب القول إن بداية انكشاف الحقيقة استلزم تلك الفترة وما صاحبها من تغيّرات سياسية مهمة، ولا سيما سقوط نظام دولة الاستقلال بمرحلتيه البورقيبية والبنعليّة، وتشكّل ملامح نظام جديد بعد 14 كانون الثاني/يناير 2011.

هذا التحوّل ربما صاحبه تغيّر في النظرة الفرنسية إلى مستعمرتها القديمة، فضلًا عن أن الإلحاح في مطلب إماطة اللثام عن مقتل الزعيم النقابي نشط مجددًا في عام 2009[17]، واستحثّه المؤرخون بعد أن مرّت فترة الستين عامًا التي تفرضها القوانين الأرشيفية الفرنسية.

حاولت كتابات كثيرة أن تخترق الزمن والكشف عن مرتكبي جريمة الاغتيال،

---

(16) عميرة علية الصغير، «قياديون نقابيون فعلوا في تاريخ تونس الاجتماعي والوطني (تراجم)»، في: **روافد**، ج 7 (تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2002)، ص 19؛ ويُنظر أيضًا: سالم لبيض، «الحركات الاجتماعية في أفريقيا: الموروث التاريخي ومتطلبات الواقع مثال: الحركة النقابية في تونس»، **مجلة شؤون اجتماعية**، السنة 22، العدد 88 (شتاء 2005)، ص 159-160.

(17) مردّ ذلك الاهتمام المتزايد باغتيال حشّاد هو بثّ قناة الجزيرة الوثائقية شريطًا وثائقيًا من إخراج جمال الدلالي، مدّته 52 دقيقة، اعترف فيه أحد أعضاء تنظيم اليد الحمراء في المغرب الأقصى أن التنظيم قتل فرحات حشّاد. يُنظر: «اغتيال فرحات حشاد الجزيرة الوثائقية»، 2009/12/18، مقطع فيديو، **يوتيوب**، في: <https://www.youtube.com/watch?v=kiQteFO3rTE>.

منها أعمال المؤرخ المتخصص في الشأن النقابي عبد السلام بن حميدة، ونجحت نسبيًا في معرفة الجناة بعد مناقشة الفرضيات كلّها، منها أن موت حشّاد نتج من انتقام بين أطراف من الحزب الدستور الجديد، أو هي بسبب تصفية حسابات لمصلحة الحزب الشيوعي الذي كانت له منظمة نقابية منافسة للاتحاد العام التونسي للشغل لكنها موالية للإدارة الاستعمارية، أو أن حشّاد اغتالته مجموعة من منظمة الدفاع الذاتي، وهي اليد الحمراء[18]. وعلى الرغم من ترجيح المؤرخ بن حميدة دور اليد الحمراء، فإنه بنى موقفه على تأويلات وتخمينات سياسية، لا على معطيات تاريخية متأكدة، مشيرًا إلى أن الخيارات السياسية الفرنسية آنذاك كانت وراء عشرات الاعتداءات والاغتيالات التي طاولت وطنيين تونسيين جرت في الفترة الفاصلة بين آذار/مارس وكانون الأول/ديسمبر 1952[19].

استمرت حقيقة الاغتيال غامضة ومبهمة إلى أن صدر كتاب أنطوان ميليرو[20] الذي يعترف فيه بمشاركته في اغتيال الزعيم النقابي بتنفيذ من منظمة اليد الحمراء الفرنسية، مكرِّرًا بعد ذلك باثني عشر عامًا في الفيلم الوثائقي المشار إليه، أن «اغتيال الزعيم فرحات حشّاد أمرٌ شرعي. ولو طُلب مني إعادته، فلن أتردّد لحظة في القيام بذلك»[21].

(18) عبد السلام بن حميدة، **الحركة النقابية الوطنية للشغيلة بتونس 1924-1956، الجزء الثاني**، ترجمة رضا بسباس وآخرين (صفاقس: دار محمد علي الحامي، 1984)، ص 19.

(19) المرجع نفسه، ص 19-20.

(20) Antoine Méléro en collab. avec Jean-Émile Neaumet, La Main Rouge: L'Armée secrète de La République, Jacques Derogy (préf.), Document (Paris: Éditions du Rocher, 1997), p. 260.

(21) يُعدّ أنطوان ميليرو شخصية محورية في تنظيم اليد الحمراء. وهو من مواليد عام 1929 بمدينة الناظور المغربية، حيث زاول دراسته ومارس الرياضة. والتحق بالشرطة الفرنسية مبكرًا وعمل بها إلى أن حصل المغرب على استقلاله، ثم انتقل إلى العمل في الجهاز نفسه في فرنسا حتى عام 1965، فأصبح مستشارًا قانونيًا، ثم مفتشًا خاصًا، مكلفًا أمن عدد من الشخصيات السياسية الفرنسية، منهم الرئيس الفرنسي الأسبق فرنسوا ميتران الذي تربطه به علاقات صداقة تعود إلى خمسينيات القرن الماضي، منذ أن كان في منظمة اليد الحمراء في المغرب.

بشأن تفصيلات مهمة عن هذا الكتاب وصاحبه الذي يمثّل مرجعًا في الجريمة السياسية والقتل والاغتيالات التي مارستها الدولة الفرنسية، يُنظر: عادل بن يوسف، «حول اغتيال الزعيم فرحات حشاد وكتاب «اليد الحمراء» لأنطوان ميلرو»، في: **روافد**، ج 15 (تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2010)، ص 129-148. يشير صاحب المقالة إلى أن مؤلف الكتاب ملم بتاريخ بلاد المغرب العربي =

احتوى المؤلَّف المذكور معطيات كثيرة عن اغتيال اليد الحمراء حشّاد، مع الكشف عن بعض المتورّطين الذين نفّذوا العملية أو شاركوا فيها عن كثب. ومن ذلك تقرير أرسله سفير فرنسا في تونس، الذي باشر مهماته في أيلول/سبتمبر 1955 حتى أيلول/سبتمبر 1958، إلى كاتب الدولة الفرنسي للشؤون الخارجية المكلّف بالشؤون المغربية والتونسية، بشأن ملفّ الاغتيال، وإلقاء السلطات التونسية بعد الاستقلال مباشرة القبض على بعض أعضاء المنظمة الإرهابية اليد الحمراء والإجراءات التي اتخذها تجاههم لتمكينهم من المثول أمام القضاء الفرنسي الذي يستلزم المحافظة على هيبته[22].

إضافة إلى ذلك، وردت في الكتاب مادة أخرى مهمة تصف بالتفصيل كيفية اغتيال الزعيم النقابي (في 5 كانون الأول/ديسمبر 1952)؛ إذ جاء فيها ما يلي: «كانت عصابة اليد الحمراء ترصد تنقلات الزعيم حشّاد من خلال سيارة كان أعضاؤها يركبونها. غير أنه في ذلك اليوم تم استبدال هذه السيارة المعتادة بأخرى أميركية فخمة لم تظهر لملاحقته في صبيحة ذلك اليوم إلا بعد أن قطع مسافة أقلّ من كيلومترين في اتجاه العاصمة. فلم يأبه بها لأنه لم يألفها من قبل. ومن تلك العربة الفخمة التي كان يمتطيها أربعة أشخاص أمطرت سيارته الصغيرة السوداء، وهي من نوع ' سيمكا'، بوابل من الرصاص؛ فجُرح فرحات حشّاد في كتفه ووركه، وتظاهر أنه أصيب بطلقات قاتلة وترك عربته تتعرّج في قارعة الطريق. ولما تجاوزته سيارة المعتدِين توقّف ثم خرج من عربته ودمه ينزف طالبًا النجدة من راكبي سيارة أخرى آتية في اتجاه تونس، وهي أيضًا من نوع ' سيمكا' ذات لون أحمر رماني، فتظاهر ركّابها الثلاثة بقبول مرافقته إلى المستشفى وكانوا هم أيضًا من عصابة اليد الحمراء فأجهزوا عليه، وبعد قليل عُثر على جثة الزعيم النقابي ملقاة في خندق»[23].

= وحضارتها، وشعوبها، وقادتها وزعمائها الذين يشيد بهم في كتابه في أكثر من فصل. ويأتي في صدارتهم الزعيم الحبيب بورقيبة والملك محمد الخامس وابنه الملك الحسن الثاني. ويمكن أن نستخلص من هذا القول أن هناك زعماء مقبولين لدى الدولة الفرنسية وآخرين يُعدّون، بالنسبة إليها، منبوذين وغير مرغوب في وجودهم، على غرار حشّاد، وبن بركة، وبن يوسف؛ لذا وجبت تصفيتهم.

(22) المرجع نفسه، ص 140-141.

(23) المرجع نفسه، ص 141-142.

يعلّق الحبيب بورقيبة، الذي قاد حزب الدستور الجديد منذ عام 1934 والدولة الوطنية بين عامي 1956 و1987، على مقتل حشّاد قائلًا: «كان مقتل حشّاد أوفر فائدة للقضية التونسية من عمل عشر سنين في الدعاية والمجادلة والخطابة. فإن قاتليه إذ لم ينلهم إلى اليوم عقاب قد أقاموا الدليل الملموس على وهن النظام الفرنسي وضعفه»[24]. وإذ يدين نص الوثيقة عملية الاغتيال، فإن منحى براغماتيًا يمكن استنتاجه من خلال التمعن في ما وراء السطور على خلفية مواقف بورقيبة التاريخية التي تنظر إلى السياسة كاستثمار بالدرجة الأولى، وإلى أن التضحيات المقدَّمة وجب أن تخدم الأهداف والحسابات السياسية، كما سيبرز ذلك في التعامل مع اغتيالات لاحقة لشخصيات وطنية من جانب بورقيبة نفسه أو من تلاميذه وساسته ووزرائه.

هذه المقاربة ليست هي بالضرورة التي كانت سائدة داخل الحركة الوطنية التونسية ولا خارجها، فيمكن أن نقرأ في تشكيل «كمندوس» حشّاد في 12 كانون الأول/ديسمبر 1952، أي بعد أسبوع من جريمة الاغتيال من مجموعة من مناضلي الحركة الوطنية المتحصنين بطرابلس ضدّ التتبع الاستعماري، والدخول في عمليات مقاومة ضدّ أهداف عسكرية فرنسية في أقصى الجنوب التونسي[25]، دليلًا على أن قضية حشّاد لا يمكن النظر إليها من داخل منطق الحسابات السياسية والاستثمار السياسي.

بالقدر نفسه من التلقائية في ردة الفعل على عملية الاغتيال، جاءت المواقف الدبلوماسية ومواقف القوى النقابية العالمية. ويشير المؤرخ مصطفى كريم إلى أن عاصفة من الاحتجاجات شهدها الوسطان الدبلوماسي والنقابي في إثر إعلان تصفية الزعيم النقابي، فقالت منظمة «السيزل» أن ما جرى هو جريمة، معلنة دعمها للاتحاد العام التونسي للشغل والقضية التونسية كلّها، وطالبة من المنظمات النقابية المنخرطة فيها دعم الطبقة العاملة التونسية[26].

---

(24) نص لبورقيبة حول اغتيال حشّاد، وثيقة عدد 2، في: **روافد**، ج 8، ص 231.

(25) عميرة علية الصغير، «كمندوس «فرحات حشاد»»، في: **روافد**، ج 8، ص 205-211. وتحتوي هذه المقالة على معطيات مفصلة عن تشكيل التنظيم المسلّح، وعتاده، وعناصره، والعمليات التي قام بها، وعدد شهدائه وأسراه ومعتقليه، والخلفيات السوسيو - مهنية لمن انخرط فيه.

(26) Kraiem, p. 186.

2- اغتيال صالح بن يوسف وجريمة دولة الاستقلال

لا يستطيع هذا البحث أن يتحمل عملية عرض كاملة للتجربة اليوسفية، بما في ذلك عملية اغتيال الزعيم الوطني صالح بن يوسف ومجموعة من أنصاره ومنخرطي حزبه الذي عُرف لاحقًا بحزب الأمانة العامة؛ إذ صدرت كتابات عدة لسياسيّين ومؤرخين وباحثين تتناول التجربة وفق منهجية علمية باردة تنحو نحو الموضوعية، أو ضمن رؤية أيديولوجية تمجيدية، أو ضمن رؤية سياسية مناوئة ومتهمة لتلك التجربة[27].

تشير الكتابات البيوغرافية إلى أن صالح بن يوسف ولد في 11 تشرين الأول/أكتوبر 1907 بجزيرة جربة في الجنوب الشرقي التونسي، وإلى أن والده كان تاجرًا يشتغل في العاصمة. دخل بن يوسف إلى كتّاب معروف باسم «حاضر باش» قرب مسقط رأسه، ليتلقّى، مثل أطفال عصره، مبادئ الكتابة العربية وحفظ نصيب من القرآن الكريم. وعندما بلغ الثامنة من عمره انتقل إلى العاصمة. وهناك تلقى تعليمه الابتدائي بمدرسة نهج التريبونال، ثم واصل تعليمه الثانوي في معهد كارنو، المعروف حاليًا بمعهد بورقيبة، حيث كان التعليم فرنسيًا محضًا، لذلك حرص والده على تلقينه دروسًا في مدرسة العطارين للغة العربية، حيث أحرز دبلومها. وحصل صالح بن يوسف على شهادة البكالوريا في حزيران/يونيو 1930، ففُتح أمامه المجال لمواصلة تعليمه العالي في فرنسا، واتجه، مثل كثير من الطلاب التونسيين آنذاك، إلى دراسة الحقوق، لأن ذلك يمكّنهم من الالتحاق بعد التخرج بمهنة حرّة لا تتحكم بها السلطات الاستعمارية. وأمضى صالح بن يوسف أربعة أعوام في العاصمة الفرنسية وحاز إجازة في الحقوق في عام 1933، ثم حصل على دبلوم العلوم السياسية في عام 1934[28].

---

(27) على سبيل الإشارة، نذكر الأعمال الآتية: منصف الشابي، **صالح بن يوسف: حياة كفاح**، ط 2 (تونس: دار نقوش عربية، 2007)، ص 268؛ عميرة علية الصغير، **اليوسفيون وتحرر المغرب العربي** (تونس: المغاربية للطباعة والإشهار، 2007)، ص 300؛ منجي واردة، «جذور الحركة اليوسفية»، **المجلة التاريخية المغاربية**، العددان 71-72 (أيار/مايو 1993)، ص 85؛ محمد ضيف الله، **صالح بن يوسف: خطب ووثائق أخرى 1955-1956** (تونس: جامعة منوبة، المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، 2015).

(28) المرجع نفسه، ص 3-4؛ ويُنظر أيضًا: الشابي، ص 17-20؛ وعلى سبيل تعريف موجز بشخصية صالح بن يوسف، يُنظر: عدنان المنصر وعميرة علية الصغير، **المقاومة المسلحة في تونس، الجزء الثاني: 1939-1956** (تونس: منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، 2005)، ص 215.

كانت بداية صالح بن يوسف مع الحركة الوطنية وهو لا يزال تلميذًا يدرس بمعهد كارنو، حيث أُلقي القبض عليه عند الاحتجاج على المؤتمر الأفخارستي في أيار/مايو 1930. إلا أن توجهاته الوطنية ترسّخت في أثناء دراسته في باريس، حتى عندما حدث الانشقاق في عام 1934. فكان من الطلاب القلائل الذين لم ينحازوا إلى الحزب القديم، واتخذوا موقفًا مؤيدًا لجماعة الحزب الجديد. وبعد مرور بضعة شهور على عودته إلى تونس، كان في الدائرة القريبة من الديوان السياسي الذي يمثل القيادة الموسعة للحزب الدستوري الجديد. وبعد أن أُلقي القبض على القيادة الدستورية ونفيها إلى الجنوب التونسي، صعد صالح بن يوسف إلى عضوية الديوان السياسي، ليجري إبعاده هو أيضًا إلى قبلي بالجنوب التونسي في مطلع كانون الثاني/يناير 1935، ثم جرى تجميع الوطنيين المبعدين بـ «برج البوف» الذي بات يُعرف لاحقًا بـ «برج بورقيبة» بعد تغيير اسمه، وهو أقصى نقطة في الجنوب التونسي، وهناك أتيحت له الفرصة للعيش معهم إلى أن أُطلقوا جميعًا في ربيع 1936.

في إطار القيادة الدستورية، بقيَ صالح بن يوسف مهتمًا بالتواصل مع الوسط الطالبي بباريس، سواء للتحريض على التنديد بالقمع الاستعماري (في أيلول/سبتمبر 1934 مثلًا) أو من أجل انتشار الحزب الدستوري الجديد وتأسيس شعبة له في عام 1936. وفي عام 1937 كان صالح بن يوسف القيادي الدستوري الأكثر تأييدًا لعودة الشيخ عبد العزيز الثعالبي، حتى إنه اتجه إلى مرسيليا ليصطحبه في رحلة عودته إلى تونس. وفي مؤتمر نهج التريبونال الذي عُقد في خريف ذلك العام، برز صالح بن يوسف ضمن الشقّ الراديكالي المطالب بالقطع مع تجربة الحوار مع فرنسا. وفي حوادث نيسان/أبريل 1938 كان من أوائل القادة الذين أُلقي عليهم القبض. ولم يلبث الباقون أن أُلحقوا به، وجرى نقلهم بين السجون، وصولًا إلى حصن سان نيكولا في فرنسا حيث بقُوا إلى مطلع عام 1943.

في الأربعينيات، برز صالح بن يوسف، خصوصًا بعد رحيل بورقيبة إلى المشرق العربي، حتى إنه ليصحّ القول إنه أعاد بناء أُسس الحزب الدستوري من جديد. وفي هذه الفترة أُطلق عليه لقب «الزعيم الكبير»، وهو ما يعكس مكانته، أكان في حزبه أم على الساحة الوطنية، أم مع القصر الملكي؛ إذ اضطلع في حزبه بالدور الأول فيه، وأكّد ذلك مؤتمر دار سليم الذي عُقد في تشرين الأول/أكتوبر 1948، حين انتُخب أمينًا عامًا. وكان آنذاك قد سعى إلى إحاطة الحزب

بما كان يسمّى بالمنظمات القومية، حيث استقطب الاتحاد العام التونسي للشغل الذي أُسِّس في عام 1946، وشجع على تأسيس الاتحاد العام للفلاحة التونسية والاتحاد التونسي للصناعة والتجارة وغيرهما من المنظمات.

بعد عودة بورقيبة من المشرق في أيلول/سبتمبر 1946، اتجه الحزب الدستوري الجديد إلى تجربة الحوار مع فرنسا، من خلال الدخول في حكومة تفاوضية برئاسة محمد شنيق، وتقلّد فيها صالح بن يوسف حقيبة وزارة العدل. إلا أن هذه التجربة انتهت إلى تمسّك فرنسا بالسيادة المزدوجة من خلال مذكرة 15 كانون الأول/ديسمبر 1951، وإلقاء القبض على القادة الوطنيين في كانون الثاني/يناير 1952، وكان صالح بن يوسف آنذاك في فرنسا لتقديم شكوى إلى الأمم المتحدة، لكنه خرج خلسة ليعيش متنقلًا بين جنيف والقاهرة. في هذه الأثناء حدثت ثورة 23 تموز/يوليو 1952 في مصر، ووجد صالح بن يوسف حظوة عند القادة المصريين الجُدد، خصوصًا بعد تولّي جمال عبد الناصر السلطة. وفي هذا الإطار دُعيَ إلى المشاركة في مؤتمر باندونغ الذي عُقد في نيسان/أبريل 1955. وفي 3 حزيران/يونيو 1955، وُقّعت اتفاقات الاستقلال الداخلي التي كان موقفه منها سلبيًا. وفي ما بعد، أعلن رفضه لها[29]، وعدّها خطوة إلى الوراء وخيانة للشهداء ولمجاهدي الجزائر والمغرب. وتلخصت مآخذه واعتراضاته على هذه الاتفاقات في أنها:

- تعترف رضاءً بما لم تعترف به معاهدة باردو التي فُرضت فرضًا، لأنها أقرّت بصفة واضحة وصريحة الوضعَ الاستعماري الجديد.

- لا تلغي معاهدةَ باردو لعام 1881، بل تكرّسها.

- لا تقرّ لتونس بالسيادة الخارجية، ولا تقرّ لها بحق الدفاع، وهما معرّفان أساسيان للسيادة، في حين أن الجيش والدبلوماسية هما، بحسبها، من مشمولات فرنسا بصفة دائمة.

- تعني أن التخلي لفرنسا عن السيادة الخارجية والدفاع إقحام تونس في الاتحاد الفرنسي، ومن ثم يحقّ لفرنسا، مثلًا، إقحام الشعب التونسي في حرب ضدّ الجزائريين.

(29) ضيف الله، **صالح بن يوسف**، ص 5-6.

- تجعل احتفاظ الفرنسيين بحقّ التقاضي أمام محاكمهم الخاصة يتناقض مع مبدأ السيادة الحرّة.

- تقر احتفاظ فرنسا بحقّ الإشراف على أمن البلاد مدّة 22 عامًا، وهو ما يخلّ بالسيادة.

- تعني أن احتفاظ فرنسا بحقّ أمن الحدود ومراقبتها، حتى بعد مرور 22 عامًا، هو إقرار بالاستعمار.

- تضمن الحالة الاستعمارية والسيطرة على ثروات البلاد وأراضيها وتؤبّدها.

- تدمج الاقتصاد التونسي في الاقتصاد الفرنسي من خلال التبعية المالية، وتقيّد حريّة تونس بضمها إلى منطقة التجارة الحرّة مع فرنسا.

- تكرّس تبعية تونس ثقافيًا، لأنها لا تُعدُّ اللغة الفرنسية فيها - بحسب النص - لغة أجنبية في البلاد، ولأن فرنسا حافظت على حريّة التعليم في البلاد وعلى مؤسساته[30].

لم يقتصر الأمر لدى الزعيم الكبير، كما كان يكنى في زمن الاستعمار، على الرفض القطعي لاتفاقات الاستقلال الداخلي، بل تعدّى ذلك إلى إبداء تحفظه في البداية على بروتوكول استقلال تونس المُوقّع في 20 آذار/مارس 1956، ثم إعلان معاداته له والشروع في مقاومته ودعوة أنصاره إلى ذلك، حيث أصدر بيانًا من منفاه في طرابلس، في 22 آذار/مارس 1956، جاء فيه: «أعترف رسميًا يوم الثلاثاء 20 آذار/مارس 1956 بحقّ تونس في السيادة والاستقلال في نطاق التكافل الفرنسي التونسي بعد أن أسقطت المعارضة بقيادة الأمانة العامة للحزب الحرّ الدستوري إسقاطًا نهائيًا معاهدة باردو 1881 واتفاقيات 3 حزيران/يونيو 1955. وبقدر ما نقدّر هذا الحدث الجديد المهم بقدر ما نبدي التحفظات العميقة بخصوص شروط هذا التكافل وحدود مداه، ولا سيّما أن أولئك الذين تسبّبوا في كارثة الاتفاقيات وفي خلق جوّ من الإرهاب والتقتيل، وفي إقامة انتخابات على أساس انتخابات ملغاة واقعيًا وقانونيًا الآن، وعلى قاعدة تُقصي الأغلبية الساحقة للشعب التونسي المكافح، لتصبح تلك الانتخابات مجرّد توزيع مناصب المجلس

(30) الصغير، **اليوسفيون**، ص 22-23.

التأسيسي على الأنصار والتابعين هم أنفسهم سيعدّون مع فرنسا، على الرغم من إرادة الشعب الحقيقية، طريقة التكافل الجديدة. ففي هذا الظرف التاريخي الحاسم أدعو شعبنا العربي الأبيّ إلى الحذر واليقظة ومضاعفة الجهد ومواصلة الكفاح الشريف لتقويض صرح الاحتلال الأجنبي، لأنْ لا معنى لاستقلالٍ ما دامت جيوش العدوان الاستعماري ترابط بأرض الوطن فتكون خطرًا دائمًا يهدد كلّ آنٍ وحينٍ مصير الشعب ومقومات السيادة ومقدّرات البلاد»[31].

إلا أن هذا الموقف المتحفّظ سرعان ما انقلب رفضًا قاطعًا وتنديدًا ومعارضة راديكالية لبروتوكول الاستقلال من بن يوسف الذي أعلن من القاهرة، في بيان أصدره في 28 نيسان/أبريل 1956، أن «معارضتنا سوف تتواصل ما لم يصبح استقلال تونس واقعًا مكتسبًا وما لم تقرّ فرنسا بسحب قوّاتها العسكرية من البلاد في آجال معقولة»[32]، كما اتّهم نص البيان الحبيب بورقيبة بالعمالة للغرب، وبأنه يريد إدخال تونس في أحلاف عسكرية كالحلف الأطلسي، ووصفه بأنه متحمس لضمان بقاء الإمبريالية في شمال أفريقيا. وخلص إلى تأكيد أن ضمان استقلال تونس مشروط باستقلال الجزائر، لذا فإن مواصلة الكفاح إلى جانب الثورة الجزائرية هو الضمان الفعلي للاستقلال[33].

كانت تلك المواقف من الاستقلال التام ومن التزام بنود ميثاق لجنة تحرير المغرب العربي بالقاهرة التي أمضاها بورقيبة نفسه في عام 1947، بوصفه ممثلًا للحزب الحرّ الدستوري الجديد في تلك اللجنة التي تقرّ بأن استقلال أحد الأقطار المغاربية لا تنهي المقاومة المشتركة من أجل استقلال باقي الأقطار الأخرى[34]،

---

(31) المرجع نفسه، ص 91.

(32) المرجع نفسه، ص 92.

(33) المرجع نفسه، ويُنظر: بيان صالح بن يوسف، مؤتمر صحافي، القاهرة، 1956/4/28، وثائق الخارجية الفرنسية المحفوظة نسخة منها بالمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، بعنوان:

«QO.. Tunisie 1956-1969, v. 247».

(34) جاء في تلك المبادئ ما يلي:

- المغرب العربي بالإسلام كان وللإسلام عاش وعلى الإسلام سيسير في حياته المستقبلية؛

- المغرب العربي جزء لا يتجزّأ من بلاد العروبة، وتعاونه في دائرة جامعة الدول العربية على قدم المساواة مع بقية الأقطار العربية أمر طبيعي ولازم. =

هي الخلفية التي حددت موقف صالح بن يوسف وأنصاره من الاستقلال الداخلي والتام، ودفعت الصراع إلى أوجه بين أنصار الأمانة العامة الذين كُنّوا باليوسفية وأنصار الديوان السياسي الذين أيّدوا بورقيبة، وانتصروا على خصومهم اليوسفيين بعد أن وظفوا أجهزة الدولة التي تسلموا بعضها إبّان فترة الصراع، وبعد أن حسم الجيش الفرنسي المعارك لمصلحة الطرف البورقيبي.

دفع اليوسفيون الضريبة غالية، فتعرض كثير منهم للتصفية الجماعية والاغتيال والقتل. ويرمز «صبّاط الظلام»، وهو مقرّ الشعبة الدستورية بنهج الباشا القريب من القصبة مركز الحكومة التونسية، إلى تاريخ مظلم ارتبط ببورقيبة وبالميليشيات التي شكّلها، وهي معروفة بلجان الرعاية للقضاء على الحركة اليوسفية والتخلص من جميع مناضليها.

في هذا السياق السياسي والتاريخي، اقتيد معظم القادة والأنصار اليوسفيين (أكثر من 500 يوسفي) الذين لم تجرِ تصفيتهم إلى محاكمات صورية حضوريًا أو غيابيًا، شملت زعماء من أمثال علي الزليطني، وحسين التريكي، وموسى الرويسي، وحمد عبد الكافي، وعبد العزيز شوشان، والطيب الزلاق، وكذلك صالح بن يوسف نفسه الأمين العام للحزب الدستوري الجديد ومؤسس حزب الأمانة العامة الذي حُكم عليه بالإعدام في مناسبتين (في كانون الثاني/يناير 1957 وفي كانون الأول/ديسمبر 1958)[35]. وسرعان ما نفّذت الدولة الوطنية الحديثة جريمتها، من خلال الاغتيال، في قائد المعارضة وأحد أبرز الزعماء الوطنيين الذين قادوا المقاومة المسلّحة والنضال السياسي ضدّ الاستعمار الفرنسي عشرات الأعوام.

= - الاستقلال المأمول للمغرب العربي هو الاستقلال التام لجميع أقطاره الثلاثة (تونس، والجزائر، والمغرب).

- حصول قُطر من الأقطار الثلاثة على استقلاله التام لا يسقط على اللجنة واجبها في مواصلة الكفاح لتحرير البقية.

يُنظر: أمحمد بن عبود وجاك كاني، «مؤتمر المغرب العربي (1947) وبداية نشاط مكتب المغرب العربي في القاهرة: عملية ابن عبد الكريم»، **المجلة التاريخية المغاربية**، العددان 25-26 (حزيران/يونيو 1982)، ص 2؛ ويُنظر أيضًا: سالم لبيض، **الهوية: الإسلام، العروبة، التونسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 69.

(35) عميرة علية الصغير وآخرون، **المحاكمات السياسية في تونس 1956-2011** (تونس: المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، 2014)، ص 13.

فحققت الدولة الوطنية ما عجزت عنه الدولة الاستعمارية نفسها. وتتفق الروايات التاريخية على أن الزعيم صالح بن يوسف استُدرج إلى كمين نُصب له لقتله بدم بارد. وتقول تلك الروايات إنه غادر القاهرة مع زوجته متوجهًا إلى ألمانيا قصد المعالجة. وبعد ذلك بشهرين عندما كان يستعدّ، في 11 آب/أغسطس 1961، للسفر إلى كوناكري لحضور مؤتمر الحزب الديمقراطي الغيني، بدعوة من الرئيس أحمد سيكوتوري، اتصل به ابن أخت قريبه البشير العيون الذي كان الذراع اليمنى لبورقيبة، وكان يعيش في ألمانيا للدراسة، طالبًا منه بإلحاح شديد الالتقاء بخاله زرق العيون، بهدف إعداد لقاء جديد يجمعه إلى بورقيبة، بعد لقاء زوريخ الذي انتهى مرة أخرى بالصدام بين الرجلين. ووافق الزعيم بن يوسف على لقائه مع زرق العيون، وحُدد الموعد في الساعة السادسة مساءً في فندق روايال في مدينة فرانكفورت الألمانية. وصَل بن يوسف إلى الفندق المذكور في الموعد المحدد، ولفته عدم وجود صالون في الفندق، لذلك طلب من زوجته أن تنتظره في مقهى مجاور على ألا يتأخر أكثر من نصف ساعة. بعد ذلك صعد بن يوسف إلى غرفة ابن أخت زرق العيون وعند وصوله إليها تبين له أن البشير زرق العيون غير موجود. فلما استفسر عن الموضوع قيل له إنه لن يتأخر كثيرًا وإنه في الطريق إلى الفندق. فلما جلس على المقعد، خرج له قاتلان من غرفة الحمام من خلفه ليردياه قتيلًا بمسدس كاتم للصوت[36]. واعترف بورقيبة بعد اثني عشر عامًا، أي في كانون الأول/ديسمبر 1973، في إحدى محاضراته التي كان يروي فيها تاريخه، أنه هو من قتل صالح بن يوسف في 12 آب/أغسطس 1961 في فرانكفورت الألمانية، وكان يصفه بالحيّة الرقطاء[37].

---

(36) «صالح بن يوسف»، **ويكيبيديا**، في: <http://bit.ly/1QnT22V>.

هذه الرواية متطابقة مع شهادة زوجة الشهيد صالح بن يوسف السيدة صوفية زهير بن يوسف. يُنظر: «أرملة صالح بن يوسف تكشف لأول مرة: بورقيبة هو المسؤول عن اغتياله وبشير زرق العيون هو الذي أعدّ العدّة»، **الصريح** (تونس)، 2011/8/12.

(37) يُنظر: الحبيب بورقيبة، **محاضرات في تاريخ الحركة الوطنية: المحاضرات التي ألقاها الحبيب بورقيبة سنة 1973 أمام طلبة معهد الصحافة وعلوم الأخبار** (تونس: كتابة الدولة للأخبار، 1975)؛ إذ يروي الرئيس الأسبق تفصيلات الخطة التي وضعها للتخلص من صالح بن يوسف من طريق البشير زرق العيون مقدّمًا رواية أخرى تختلف عما روته زوجة المرحوم، تتمثل في أن الشخصين اللذين قابلا بن يوسف هما ضابطان عسكريان طلبا مقابلته لتنفيذ انقلاب على بورقيبة. وهذه الرواية تتضمن مسوغًا لعملية الاغتيال أو جريمة دولة الاستقلال. ويذكر إبراهيم طوبال، وهو أحد رفاق بن يوسف المقرّبين اسمي الشخصين اللذين=

ثالثًا: الاغتيالات السياسية في تونس في ما بعد 14 كانون الثاني/يناير 2011

بدا اغتيال شكري بلعيد في 6 شباط/فبراير 2013، أي بعد ما يزيد على نصف قرن من آخر عملية اغتيال شهدتها تونس، وهي العملية المتمثلة في تصفية الزعيم صالح بن يوسف في 11 آب/أغسطس 1961، حادثًا رهيبًا لم يكن أحد من التونسيين يتوقعه بسبب غياب كلّي طوال تلك الفترة المذكورة لذلك النوع من العنف السياسي عن الثقافة السياسية والاجتماعية في تونس. ومع تكرّر الظاهرة في 25 تموز/يوليو من العام نفسه، أي مع اغتيال محمد براهمي، بدأ الرأي العام الوطني يقف على حقيقة الصراع على السلطة والمدى الذي يمكن أن يبلغه ذلك من ممارسة أبشع الجرائم المتمثّلة في القتل، على خلفية الموقف والرأي.

1- بيوغرافيا شكري بلعيد

أ- التجربة الشخصية والمهنية

وُلد بلعيد في 26 تشرين الثاني/نوفمبر 1964 في جبل الجلود بتونس العاصمة. وهو من عائلة متحدرة من ولاية جندوبة، من عمادة سيدي بوعبيد الريفية من معتمدية بوسالم تحديدًا. زاول دراسته في المدرسة الابتدائية بنهج سكيكدة، ثم انتقل إلى المعهد الثانوي بالوردية، وبعد حصوله على شهادة البكالوريا في عام 1984، انتقل إلى كلية العلوم شعبة فيزياء - كيمياء، لكنه لم يتفرّغ للدراسة، ما جعله يغادر مدرّجات الجامعة من دون الحصول على شهادة علمية جامعية. ثم انتقل إلى العراق للدراسة في مطلع التسعينيات، حيث التحق بكلية القانون ببابل، وحصل على الإجازة في الحقوق، كما أنه تلقى تدريبًا عسكريًا حاز في إثره

= نفّذا عملية تصفية الزعيم؛ ذلك أن أحدهما يُعرف بـ «الورداني»، والآخر بـ «علي ورق». وكلّفهما بالمهمة حسن بن عبد العزيز، أحد قادة الميليشيات التي استعملها بورقيبة في تصفية اليوسفيين، ثم تخلّص منه بالحكم عليه بالإعدام بعد اتهامه بالخيانة العظمى. يُنظر: إبراهيم طوبال، **البديل الثوري في تونس** (بيروت: دار الكلمة، 1979)، ص 49-77. وتضمن هذا الجزء من الكتاب حوارات مع أبرز قادة الدولة والحزب الدستوري الحاكم بشأن اغتيال الزعيم صالح بن يوسف، وهي تتفق في معظمها على أن ما جرى هو جريمة دولة اتُّخذ القرار في أعلى مستوياتها، أي من رئيس الدولة نفسه.

شهادة «متدرب متميز». وجالس في أروقة تلك الجامعة كبار الكتاب، منهم رئيس تحرير جريدة **الجمهورية** صلاح المختار، وقائد بعثي كتب معه شكري عددًا من المقالات[38].

عاد إلى تونس في أواخر عام 1998، لينتقل من جديد إلى فرنسا، حيث واصل دراسته القانونية في المرحلة الثالثة، وحصل على شهادة الماجستير في القانون، ليستقرّ نهائيًا في تونس ويتزوّج في عام 2002 من المحامية بسمة الخلفاوي، وله منها بنتان[39].

امتهن بلعيد المحاماة بداية من عام 2004 وكُلّف بالمرافعة في قضايا الاتحاد العام التونسي للشغل. إلا أنه نذر جزءًا كبيرًا من حياته المهنية للمرافعة والدفاع في قضايا الرأي والقضايا السياسية، فكان أحد أبرز المحامين في قضايا الحوض المنجمي بمنطقة قفصة في عام 2008، التي شهدت حملة اعتقالات واسعة وتعذيب للمحتجين والمعتقلين الذين قضى بعضهم في السجون.

لم يتأخر بلعيد عن المرافعة لمصلحة المجموعات السلفية، خصوصًا الموقوفين في ما يُعرف بمجموعة شباب جرجيس والمشاركين في حوادث سليمان في عام 2007، على الرغم من خلفيته اليسارية التي تضعه في موضع اختلاف وتناقض معهم. وذكّر بلعيد التيارات السلفية، في أكثر من مناسبة، بما بذله من جهد مضنٍ في الدفاع عنهم ضدّ شراسة نظام بن علي وبطش أجهزته بهم، وذلك عندما تعرّض لتهديداتهم بعد سقوط ذلك النظام في 14 كانون الثاني/يناير 2011.

ب- السيرة السياسية

بدأ بلعيد حياته السياسية وهو تلميذ بالتعليم الثانوي، وتفتّح وعيه السياسي على الحوادث التي عرفتها تونس والوطن العربي في مطلع ثمانينيات القرن

---

(38) ياسين نابلي، «شكري بلعيد.. حكاية فارس رحل قبل الأوان»، **انكيفادا**، 2015/2/6، في:
<http://bit.ly/1OJbbmg>.

(39) «السيرة الذاتية للرفيق الشهيد شكري بلعيد»، صفحة فايسبوك لحزب الوطنيين الديمقراطيين الموحد، في:
<http://on.fb.me/1RgnUPi>;
«شكري بلعيد»، **ويكيبيديا**، في: <http://bit.ly/1LQJ8RY>.

الماضي، مثل عملية قفصة المسلحة في عام 1980، واحتلال القوات الإسرائيلية لبيروت، وتنفيذ أعوانها مذبحة صبرا وشاتيلا في حقّ الفلسطينيين في عام 1982، والحوادث الطالبية التي شهدتها تونس في العام المدرسي 1980-1981، وانتفاضة الخبز التي شارك فيها عام 1984، واعتقلته في أثنائها قوات الشرطة واحتفظت به مدّة شهر.

شارك بلعيد منذ التحاقه بكلية العلوم بتونس في عام 1983 في النشاط الطالبي، وشارك في أثناء العام المدرسي 1984-1985 في تأسيس فصيل طلابي يُسمّى «الوطنيون الديمقراطيون بالجامعة»، وهو عبارة عن توحيد مجموعات طلابية تنتمي إلى التيار الوطني الديمقراطي ذي الخلفية الماركسية - اللينينية والتوجهات الماوية. ومن بين رموز هذا التيار الجديد صلاح الوريمي، الناشط حاليًا في المجال الحقوقي والرابطة التونسية لحقوق الإنسان، ومحسن مرزوق، مستشار رئيس الجمهورية الحالي الباجي قائد السبسي والأمين العام لحزب نداء تونس الحاكم، والراحل سنان العزابي، أستاذ الفلسفة. وأُعلن ميلاد ذلك الفصيل في 5 كانون الأول/ديسمبر 1984، وكان شكري بلعيد من أبرز خطبائه وقادته.

تعرّض بلعيد للاعتقال والتجنيد الإجباري في قرعة بوفليجة، ثم برجيم معتوق والمطروحة1 و2 بالصحراء التونسية، في نيسان/أبريل 1987، صحبة مجموعة من رفاقه اليساريين[40] من الوطنيين الديمقراطيين بالجامعة والنقابيين الثوريين

---

(40) محمد فوزي المستغانمي، «من الجامعة إلى رجيم معتوق: رحلة الجحيم»، **أكاديميا**، العدد 25 (كانون الثاني/يناير 2014)، ص 26-29. يروي صاحب المقالة حادثة وقعت له ذات صلة بشكري بلعيد، جاء فيها ما يلي: «خلال هذه الفترة عشت حادثة أثّرت فيّ بشكل كبير. ففي ظلّ سياسة التجويع كنت ألاحظ طلبة المجموعتين [يعني الماركسيين والإسلاميين] يتناولون السردينة المعلّبة. فقد كانت تصل إعانات مالية من اتحاد الطلبة إلى المعتقلين من منخرطيه، وكانت كذلك تصل أموال إلى الإسلاميين، في حين بقيَ المستقلون والقوميون محرومين من مثل هذا الدعم، فالتجأت إلى أحد الإسلاميين وطلبت منه دينارًا، فطلب مهلة لاستشارة الإخوة وفاجأني عشية برفضهم. في تلك اللحظة تدافعت الأفكار إلى ذهني: هل الإسلام الذي أعرفه وأعاقب اليوم من أجل الدفاع عنه يحمل هذا الكم من الرفض للآخر؟ أم أن المشكلة مشكلة الأفراد؟ حملت نفسي ولا أدري ما يمكن أن يكون المصير غدًا طفت بالصحراء وتمكنت من اصطياد أفعى حملتها وابتعدت في الصحراء وأشعلت نارًا وقمت بشوائها وشرعت في أكلها مرّ بالقرب مني الأصدقاء محسن مرزوق والشهيد شكري بلعيد ليسألاني عما آكل فقلت وقد سبق الدمع القول في ظلّ =

وهُم الفصيل الطلابي لحزب العمال الشيوعي، والذي أسسه حمة الهمامي ورفاقه في عام 1985، وجرى ذلك على خلفية التضامن مع القضية الفلسطينية من خلال اعتصام طلابي نظمته الفصائل المذكورة في كلية الحقوق بتونس. وأُطلق سراح بلعيد في نهاية عام 1987 مع باقي الطلاب المجندين، تزامنًا مع صعود بن علي إلى قمة هرم السلطة.

شارك بلعيد في المؤتمر الثامن عشر الخارق للعادة للاتحاد العام لطلبة تونس بكلّية الحقوق بتونس في عام 1988، ورأس لجنة الانتخابات، وانتُخب عضوًا في مكتبه التنفيذي أمينًا عامًا مساعدًا مكلفًا بالشؤون الجامعية[41].

وبعد خروجه من الجامعة التونسية والتحاقه بكلية القانون ببابل في العراق، ثم مواصلة دراسته بالجامعة الفرنسية وعودته لممارسة مهنة المحاماة، لم يتخلّ عن انتمائه الفكري اليساري وعن ممارسة العمل السياسي السرّي في التيار الوطني الديمقراطي الذي كان ينتمي إليه. وهو يشترك في تلك السرّية مع معظم التيارات الأيديولوجية العروبية واليسارية التي وَجدت في الاتحاد العام التونسي للشغل، والهيئة الوطنية للمحامين، وجمعية المحامين الشبان، وجمعية الصحافيين التونسيين، محاضن لها في ظلّ سياسة منْع الأحزاب وقمْع الحريات التي كان ينتهجها نظام بن علي.

= التكتلات ما مصير غريب الغربتين غريب الدار وغريب الأصحاب. قلت ذلك وكنت إلى تلك الفترة أربط بين أفكار اليسار والكفر والإلحاد. فطالما علّموني صغيرًا في حلقات الاتجاه الإسلامي عضوية هذا الربط. لكني فوجئت بدمع الشهيد شكري بلعيد يسبق العشرين دينارًا التي سلّمها لي قائلًا كلّما احتجت فخيمة طلبة الاتحاد على ذمتك خُذ ما أردت وما تحتاج إليه ولن يعترض عن ذلك أحد»، ص 28.

(41) يُنظر تشكيلة المكتب التنفيذي للاتحاد العام لطلبة تونس المنبثقة من المؤتمر الثامن عشر الخارق للعادة الذي عُقد في عام 1988 بكلية الحقوق بتونس، وهي تتكون من: سمير العبيدي أمينًا عامًا، وشكري بلعيد أمينًا عاما مساعدًا مكلفًا بالشؤون الجامعية، ونوفل الزيادي أمينًا عامًا مساعدًا مكلفًا بالعلاقات الخارجية، ومحسن مرزوق أمينًا عاما مساعدًا مكلفًا بالشؤون الثقافية، ويوسف لحمر أمينًا عامًا مساعدًا مكلفًا بالتثقيف النقابي، وخليل الرقيق أمينًا عاما مساعدًا مكلفًا بالشؤون الجامعية، وجوهر بن مبارك أمينًا عامًا مساعدًا مكلفًا بالشؤون الداخلية، وحمدي عزابو أمينًا عامًا مساعدًا مكلفًا بالشؤون الجامعية بالجنوب، وماهر حنين أمينًا عامًا مساعدًا مكلفًا بفروع الهجرة، وحمادي العش أمينًا عامًا مساعدًا مكلفًا بالإعلام، والمرحوم الطاهر قرقورة الذي انتُخب آنذاك أمين مال، يُنظر: «المؤتمر 18 الخارق للعادة للاتحاد العام لطلبة تونس»، **أطروحات**، العدد 14 (1988)، ص 54.

تشهد أروقة المحاكم التونسية وساحاتها، وكذلك شارع الحبيب بورقيبة وبطحاء محمد علي النقابية، بالدور الذي تولّاه شكري بلعيد منذ انطلاق انتفاضة 17 كانون الأول/ديسمبر 2010 في سيدي بوزيد إلى 14 كانون الثاني/يناير 2011، عشية هروب الرئيس السابق زين العابدين بن علي. فكان يشارك في تلك التحركات وفي إلقاء الخُطب النارية والحماسية فيها، ما عرّضه للاعتقال بأقبية وزارة الداخلية وزنزاناتها، صحبة المحامي عبد الرؤوف العيادي في 27 كانون الأول/ديسمبر 2010، بسبب مطالبته برحيل بن علي في خطبة ألقاها في بهو قصر العدالة التونسية بباب بنات في تونس، ولم يُطلقا إلا في 14 كانون الثاني/يناير 2011 على وقع الاعتصام الذي نظمه المحامون بدار المحامي[42].

بعد هروب بن علي، شارك شكري بلعيد في تأسيس المجلس الوطني لحماية الثورة، نيابة عن حزبه حركة الوطنيين الديمقراطيين، واشترك في ذلك مع عدد من الأحزاب الأخرى، هي التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات، وحزب العمال الشيوعي التونسي، وحزب حركة النهضة، وحركة الشعب، وحركة البعث والحركة الوحدوية التقدمية، وحزب المؤتمر من أجل الجمهورية، إضافة إلى عدد من المنظمات الوطنية الفاعلة، مثل الاتحاد العام التونسي للشغل، والهيئة الوطنية للمحامين، والرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، والاتحاد العام لطلبة تونس...إلخ[43].

---

(42) منجي الخضراوي، «ما لا يعرفه الناس عن الشهيد شكري بلعيد»، **الشروق** (تونس)، 2013/2/8.

(43) عزمي بشارة، **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 450-451.

جاء في الملحق، عدد 17، تأسيس المجلس الوطني لحماية الثورة، بلاغ إعلامي: التأم اليوم الجمعة 2011/2/11 في مقرّ الهيئة الوطنية للمحامين بقصر العدالة بباب بنات تونس اجتماع ضم ممثلي الهيئات والأحزاب والجمعيات والمنظمات الموقّعة أسفله (عددها 28). وقد اتفق المشاركون، على الرغم من اختلاف مواقفهم من الحكومة الحالية قبولًا أو رفضًا، على أهمية تأسيس هذه الهيئة التي أُطلق عليها اسم المجلس الوطني لحماية الثورة، وفقًا للمبادئ التالية:

- أن تكون لها سلطة تقريرية، وذلك بأن تتولى السهر على التشريعات المتعلقة بالفترة الانتقالية والموافقة عليها وإلغاء القوانين المنافية للحريات.

1- مراقبة أعمال الحكومة الموقّتة التي تتولى تصريف الأعمال وإخضاع تسمية المسؤولين في الوظائف السامية لتزكية الهيئة. =

قاد المجلس الوطني لحماية الثورة الحركة الاحتجاجية ضد حكومتي محمد الغنوشي الأولى (17-27 كانون الثاني/يناير 2011) والثانية (27 كانون الثاني/يناير 27 شباط/فبراير 2011) من خلال اعتصامي القصبة، ما أدّى إلى إسقاطها ومجيء حكومة الباجي قائد السبسي التي استمرت من 27 شباط/فبراير إلى 23 تشرين الأول/أكتوبر 2011، تاريخ إجراء انتخابات المجلس الوطني التأسيسي.

شارك بلعيد، بصفته ناشطًا سياسيًا وحقوقيًا، أو بوصفه ممثلًا عن حركة الوطنيين الديمقراطيين، في تلك الاحتجاجات والاعتصام. ولما أُلِّفت الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي وفق المرسوم عدد 6 في عام 2011 المؤرخ في 18 شباط/فبراير المتعلق بحوادث تلك الهيئة، تبعًا للصيغة الجديدة التي ارتضاها رئيس الحكومة الكلف الباجي قائد السبسي وتولّى رئاستها عياض بن عاشور الذي عيّنه بن علي، في 13 كانون الثاني/يناير 2011، على رأس لجنة الإصلاح السياسي، بقيَ بلعيد ممثلًا لحزبه، حركة الوطنيين الديمقراطيين، في تلك الهيئة(44).

وخاض بلعيد انتخابات المجلس الوطني التأسيسي، على رأس قائمة مشتركة بين حزبه وحزب الطليعة العربي الديمقراطي ذي التوجه البعثي باسم ائتلاف الكرامة، وحصل على 0.63 في المئة من الأصوات، ولم يتمكّن من الفوز بمقعد في المجلس المذكور، في حين فاز حزبه بمقعد واحد في الدوائر التي ترشح فيها(45).

يُعدُّ شكري بلعيد من أبرز مؤسسي حركة الوطنيين الديمقراطيين في آذار/مارس 2011. وفي 2 أيلول/سبتمبر 2012، انتُخب أمينًا عامًا لحزب الوطنيين

2- إعادة النظر في اللجان التي تم تشكيلها من حيث صلاحياتها وتركيبتها حتى تكون حصيلة وفاق، على أن يعرض آليًا ما تطرحه من مشاريع على المجلس للتصديق عليها.

3- اتخاذ المبادرات التي يفرضها الوضع الانتقالي في كلّ المجالات وفي مقدّمها القضاء والإعلام.

4- تتركب الهيئة من ممثلين عن الأطراف السياسية والجمعيات والمنظمات والهيئات الموقعة أسفله، ومن ممثلين عن مختلف الجهات، على أن يتم ذلك بشكل توافقي.

5- يوافق على بعث الهيئة بمرسوم يصدره الرئيس الموقّت.

(44) عميرة علية الصغير وآخرون، **الثورة في تونس من خلال الوثائق** = La Révolution tunisienne à travers les documents (تونس: جامعة منوبة، المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2012)، ص 411.

(45) المرجع نفسه، ص 460؛ ويُنظر أيضًا: «شكري بلعيد».

الديمقراطيين الموحد[46] الذي اجتمعت فيه مجموعات عدة تنتمي إلى التيار الوطني الديمقراطي، من أبرزها حزب العمل الوطني الديمقراطي الذي أسّسه عبد الرزاق الهمامي، وتراجع بسرعة عن عملية التوحيد على الرغم من انخراط جزء من حزبه في تلك العملية. وبالتوازي مع ذلك، أسّس بلعيد، صحبة حمة الهمامي ومجموعة من الأمناء العامين في أحزاب يسارية وبعثية، الجبهة الشعبية في 7 تشرين الأول/أكتوبر 2012[47]، وكان من أبرز الفاعلين في تلك الجبهة والمتحمسين لإقامتها كخطوة أولى قبل تحويلها إلى الحزب اليساري الكبير الذي لطالما حلَم به.

ج- الاغتيال

اغتيل شكري بلعيد في 6 شباط/فبراير 2013 رميًا بالرصاص بالقرب من الشقّة التي كان يقطن بها بالمنزه السادس من ولاية أريانة، وذلك في الساعة الثامنة وعلى مسمع من زوجته وابنتيه وجيرانه وسائقه.

شكّلت عملية الاغتيال صدمة كبرى في الشارع التونسي، فخرجت الجموع في جنازة مهيبة نظمت للراحل في 8 شباط/فبراير، أي بعد يومين من اغتياله، انطلقت من مسقط رأسه في جبل الجلود في ضواحي تونس في اتجاه مثواه الأخير في روضة الزعماء مقبرة الجلاز، ودُفن إلى جانب الزعيم صالح بن يوسف الذي

(46) محمد ضيف الله، **تراجم الناشطين في الحركة الطلابية التونسية (1910-1991)**، سلسلة البحوث (تونس: المنشورات الجامعية بمنوبة، 2014)، ص 223.

(47) فاتن العيادي، «أحزاب يسارية وتقدمية تشكّل «جبهة شعبية»»، **الجريدة التونسية**، 2012/8/13.

جاء في هذه المقالة ما يلي: الجبهة الشعبية هو الاسم الذي اختارته مجموعة من أكثر من عشرة تنظيمات سياسية ذات مرجعية أيديولوجية قومية واشتراكية وبعثية وإيكولوجية للتوحّد في هيكل سياسي جبهوي. الإعلان الرّسمي عن ميلاد هذه الجبهة تم يوم الأحد 7 تشرين الأول/أكتوبر 2012 في اجتماع جماهيري ضخم شارك فيه ما يزيد على العشرة آلاف شخص في قصر المؤتمرات بالعاصمة التّونسيّة. وقد بادر إلى تشكيل هذه الجبهة كلّ من الجبهة الشّعبية الوحدويّة، والحزب الشّعبي للحريّة والتقدم، والحزب الوطني الاشتراكي الثوري، وحركة البعث، وحركة الدّيمقراطيين الاشتراكيين، وحزب الغد، وحزب الطليعة العربي الديمقراطي، وحزب العمال، وحزب النضال التقدمي، وحزب الوطنيين الديمقراطيين الموحّد، وحزب تونس الخضراء، ورابطة اليسار العمالي، وجمعية راد أتاك، إضافة إلى شخصيّات مستقلّة، في حين مازالت النقاشات مستمرّة مع أطراف أخرى لم تُعلن بعدُ عن انضمامها إلى الجبهة.

كان آخر شهيد للاغتيال السياسي. ونُظم للشهيد موكب رسمي بتعليمات من رئيس الدولة الموقّت آنذاك المنصف المرزوقي، وتولّى الجيش الوطني تأمين الجنازة برًا وجوًا. وتولّى حمة الهمامي، الأمين العام لحزب العمال والناطق الرسمي باسم الجبهة الشعبية، تأبينه، وحضر الجنازة قادة الجبهة وبعض قادة الاتحاد من أجل تونس. ونظم الاتحاد العام التونسي للشغل إضرابًا عامًا طوال ذلك اليوم، تعطلت بموجبه مرافق الدولة كلّها. وغابت عن الجنازة مكونات الترويكا الحاكمة بسبب موقف مناوئ لها من عائلة الشهيد وحزبه والجبهة الشعبية، متّهِمين حركة النهضة بأنها من يقف وراء عملية الاغتيال، ولا سيما أن وزير الداخلية آنذاك علي لعريض اتهم شكري بلعيد بأنه من يقف وراء احتجاجات سليانة في عام 2012 التي استخدم الأمن التونسي الرشّاشات في مواجهتها[48].

لا يزال الغموض يكتنف عملية الاغتيال ومن نفّذها ومن خطّط لها ومن المستفيد منها، على الرغم من الوقفات الاحتجاجية التي ما انفكت الجبهة الشعبية تنظّمها منذ تاريخ الاغتيال إلى الوقت الراهن، والتي بلغت أكثر من 120 وقفة احتجاجية أمام مقرّ وزارة الداخلية التونسية.

كما أن البحوث التي تولاها الأمن والقضاء التونسي لم تكشف عمن يقف وراء القتلة، على الرغم من قتْل بعض المنفّذين المباشرين المنتمين إلى التيارات السلفية الجهادية والقبض على بعضهم الآخر، وتحديدًا أنصار الشريعة التي يقودها أبو عياض، كما اعترف بذلك أبو بكر الحكيم، أحد الضالعين في هذا الاغتيال وقاتل الشهيد محمد براهمي[49].

2- بيوغرافيا محمد براهمي

أ- التجربة الشخصية والمهنية

محمد براهمي من مواليد سيدي بوزيد، مهد الثورة التونسية، والمدينة التي انطلقت منها شرارتها الأولى في إثر حرق الشهيد البوعزيزي نفسه في 17 كانون الأول/ديسمبر 2010. وُلد في 15 أيار/مايو 1955 في منطقة ريفية تدعى

---

(48) بشأن ردّات الفعل الداخلية والخارجية على عملية الاغتيال، يُنظر: «شكري بلعيد».

(49) «Interview with Ab Muqtil At-Tnus,» Dabiq, no. 8 (2015), p. 59, at: <http://bit.ly/1oOYVeN>.

الحشانة، حيث نشأ وأمضى طفولته الأولى في مدرستها الابتدائية، وانتقل بعد ذلك للدراسة بالمدرسة الإعدادية بمدينة المكناسي، وواصل دراسته الثانوية في مرحلة أولى بالمعهد الثانوي بحي الشباب بقفصة، وفي مرحلة ثانية في المعهد الفني بمدينة بنزرت في أقصى الشمال التونسي، حيث حصل على شهادة البكالوريا. ثم التحق بالمعهد الأعلى للتصرف، وحصل على شهادة الأستاذية في المحاسبة في عام 1982. عمل عامين مدرّسَ تقنيات اقتصادية ومحاسبة بالمعهد الفني بمنزل بورقيبة، وبعد ذلك عمل ثمانية شهور في ديوان إحياء المناطق السقوية بسيدي بوزيد، ثم عمل بين عامي 1985 و1993 بالوكالة العقارية للسكنى. عمل بين عامي 1994 و2002 متعاونًا بوكالة التعاون الفني بالمملكة العربية السعودية، وشغل وظيفة مدقّق حسابات، ثم عمل بداية من عام 2004 متصرِّفًا عامًا بالوكالة العقارية للسكنى[50].

براهمي من منخرطي الاتحاد العام التونسي للشغل، ومارس العمل النقابي في المؤسسة التي كان يعمل فيها عضو نقابة أساسية، وكانت له مواقف نقابية على صلة بقطاعات أخرى ضمن رؤيته السياسية الوحدوية الناصرية للعمل النقابي، خصوصًا في القطاعات التربوية.

رغب في مواصلة دراسته الجامعية في المرحلة الثالثة، وتمكّن من التسجيل في شهادة الدراسات المعمّقة في علم اجتماع المؤسسة بقسم علم الاجتماع بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، وتمكّن من اجتياز امتحان السنة الأولى، إلا أنه تخلّى عن مواصلة الدراسة وإنجاز البحث[51]. وكان كذلك مولعًا بعلوم الاستراتيجيات والمستقبليات والاستشراف وبالكتب المنشورة في هذا المجال باللغتين العربية والفرنسية، قارئًا ودارسًا لها.

تزوّج براهمي في عام 1989 من مباركة عواينية، وأنجب منها ولدًا وأربع بنات. وهي أصيلة سيدي بوزيد وشريكته في الانتماء إلى التيار القومي التقدمي الذي انخرطت فيه عندما كانت طالبة بكلّية الحقوق في تونس بعد حصولها على

---

(50) يُنظر السيرة الذاتية للنائب بالمجلس الوطني التأسيسي، في **مرصد**، في الرابط:
<http://bit.ly/1QhhzWa>.

(51) ورد اسم طالب الدراسات العليا محمد براهمي في سجلات طلاب شهادة الدراسات المعمقة في علم اجتماع المؤسسة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية لسنة 2004-2005.

البكالوريا في عام 1988. كما كانت شريكته في حركة الشعب التي ترشّحت على رأس قائمتها بمدينة أريانة في انتخابات المجلس الوطني التأسيسي، في 23 تشرين الأول/أكتوبر 2011، من دون أن تُوفق في ذلك، وكانت قد التحقت معه بـ «التيار الشعبي» في مطلع تموز/يوليو 2013، ورأست قائمة الجبهة الشعبية في سيدي بوزيد وفازت بمقعد في مجلس نواب الشعب في انتخابات 26 تشرين الأول/أكتوبر 2014. أما مهنتها الأصلية، فهي التعليم الابتدائي[52].

عُرفت عن براهمي «الشدّة» و«الغلظة»، ولا سيّما في المستوى السياسي، لكنه موصوف بالكرم وحُسن الضيافة؛ إذ كان منزله مفتوحًا على الدوام لأقاربه وأصدقائه وإخوته في النضال، خصوصًا الطلاب من أبناء قريته ومدينته. واكتسب هذه الخصال من انتمائه إلى الريف وبَوادي سيدي بوزيد، وأصالته المستمدة من تنشئته العائلية، ومن القيم العروبية ومبادئ الإسلام التي تشبّع بها وهو مناضل في التيار القومي العربي، وحجّ إلى بيت الله الحرام واعتمر أكثر من مرّة، ما جعل زملاءه في المجلس التأسيسي يلقّبونه بـ «الحاج»، فضلًا عن اعتياده أداء الصلاة بمسجد المجلس.

ب- السيرة السياسية

بدأ محمد براهمي حياته السياسية في التنظيم الطلابي المعروف بـ «الطلبة العرب التقدميون الوحدويون»، وهو فصيل سياسي طلابي قومي عربي ذو توجهات ناصرية، أُعلن ميلاده رسميًا في الجامعة التونسية في 26 نيسان/أبريل 1977، لمناسبة اليوم العالمي للتنديد بالإمبريالية. واستمرّ هذا التنظيم في النشاط إلى عام 1991، تاريخ منْع نظام بن علي لكلّ نشاط طلابي على خلفية المعركة الدامية التي خاضها ضدّ الإسلاميين، وقيام نظامه الدكتاتوري الذي أزاحته ثورة 17 كانون الأول/ديسمبر 2010 - 14 كانون الثاني/يناير 2011، أي بعد عشرين عامًا[53].

(52) «السيرة الذاتية لرئيسة قائمة الجبهة الشعبية بدائرة سيدي بوزيد: مباركة عواينية براهمي»، **الجبهة الشعبية**، 2014/9/3، في: <http://front-populaire.org/?p=4559>.

(53) للاطلاع على تفصيلات تلك التجربة السياسية، يُنظر: سالم لبيض، «التيار القومي التقدمي في تونس: من التنظيم السري إلى الحزب السياسي»، **المستقبل العربي**، العدد 427 (أيلول/سبتمبر

لم يقتصر ذلك التنظيم على الفضاء الطالبي؛ إذ سرعان ما انتشر في أوساط النخب الوسطى من رجال تعليمٍ ومحامين ونقابيين، تحت اسم التيار القومي التقدمي، فخاض معارك سياسية عدة من داخل الاتحاد العام التونسي للشغل والهيئة الوطنية للمحامين والأندية الفكرية والثقافية والتزم التجربة الناصرية مرجعية له، خصوصًا كتاب **فلسفة الثورة** و**الميثاق** وبيان 30 آذار/مارس 1968، وكتابي **نظرية الثورة العربية** و**عن العروبة والإسلام** للمفكر القومي العربي عصمت سيف الدولة[54].

لم يكن براهمي من الجيل المؤسس لذلك التيار، لكنه انخرط فيه بعد التأسيس مباشرة، وخاض أبرز معاركه السياسية في الفضاء الطلابي وفي الشارع التونسي، وتابع وقائع احتلال القوات الإسرائيلية لبيروت، ومذبحة صبرا وشاتيلا، فبادر إلى التطوع للالتحاق بجبهة القتال في لبنان، إلا أن السلطات التونسية منعته من مغادرة البلاد[55].

ثم إنه انخرط في النضال السياسي والنقابي الذي كان يشارك فيه التيار القومي التقدمي مع أطراف أخرى، خصوصًا الأطراف اليسارية، وتبلور هذا الأمر بعد عودته من المملكة العربية السعودية في عام 2002 وتأسيسه، صحبة ثلّة من القوميين الناصريين، في 3 آذار/مارس 2005، تنظيم «الوحدويون الناصريون في تونس» الذي أصدر بيانًا في ذلك التاريخ منددًا بالدعوة التي وجهتها الحكومة التونسية إلى الإرهابي ومجرم الحرب شارون - بحسب وصف البيان نفسه - لحضور قمة المعلومات المزمع عقدها في تونس[56]، وعرفت تلك الدعوة معارضة شديدة، ما أدّى إلى إلغاء الزيارة.

2014)، ص 131-141. من أبرز مؤسسي هذا التنظيم الطالبي كلّ من بلقاسم الثليجاني، والهادي الشراد، وعبد الكريم عمر، ومحمد عبد العظيم، المرجع نفسه، ص 132.

(54) المرجع نفسه، ص 134.

(55) أكّد الرواية عبد السلام بوعائشة، أحد أبرز قادة تنظيم «الطلبة العرب التقدميون الوحدويون» في تلك الفترة، من خلال حوار معه في 12 حزيران/يونيو 2015.

(56) خالد الكريشي، **عن العشق والثورة: حديث ما قبل 14 جانفي 2011**، تقديم محمد المنصف المرزوقي (تونس: [د. ن.]، 2012)، ص 150-151. يذكر صاحب المؤلَّف في حوار معه، في 11 حزيران/يونيو 2015، أنه من أبرز مؤسسي ذلك التنظيم الذي استمرّ ستة أعوام (2005-2011)، إلى جانب كلّ من محمد براهمي، والبشير الصيد، وعمر الشاهد، وسمير الشفّي. =

لعلّ من أبرز المعارك التي خاضها تنظيم «الوحدويون الناصريون» في تونس، بعد انخراطه في هيئة 18 أكتوبر 2005 للحقوق والحريات التي كان براهمي شديد الحماسة لها[57]، معركة الحوض المنجمي في عام 2008[58]، والتقدم بطلب رخصة جريدة تسمى **الناصرية،** كان محمد براهمي أحد أعضاء هيئتها التأسيسية، ورفض مكتب الضبط المركزي بوزارة الداخلية قبول ذلك الطلب في 11 شباط/فبراير 2009[59]. كما دعا التنظيم الناصري إلى مقاطعة الانتخابات التشريعية والرئاسية في عام 2009 ووصفها بـ «المهزلة»، وذلك في بيان صادر في 11 تشرين الأول/أكتوبر 2011[60]، وخاض حوادث 17 كانون الأول/ديسمبر 2010 التي كان فيها لبراهمي دور مباشر وفاعل بعد أن انطلقت من سيدي بوزيد، موطنه ومسقط رأسه ومركز قوة التيار القومي العربي وانتشاره، قبل أن تنتهي إلى ثورة تؤدّي إلى سقوط بن علي من هرم السلطة، ووصف التنظيم الناصري تلك الحوادث أول مرة آنذاك، أي في 25 كانون الأول/ديسمبر 2010، بـ «الانتفاضة»، ونعَت حزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم بـ «الميليشيات»[61].

---

(57) خالد الكريشي: «هيئة 18 أكتوبر للحقوق والحريات: رؤية ناصرية للتجاوز»، في: المرجع نفسه، ص 23-26، وفي الحوار السابق نفسه يشير الكريشي إلى حماسة براهمي لهيئة 18 أكتوبر ومواصلة الانخراط فيها.

(58) أصدر «تنظيم الوحدويون الناصريون» في تونس بيانًا بمناسبة عيد العمال العالمي، في الأول من أيار/مايو 2008، من أبرز ما جاء فيه:

- إن الوحدويين الناصريين في تونس وهم يحتفلون مع العمال في عيدهم يحيّون عمال وأهالي الحوض المنجمي بقفصة على بأسهم في مواجهة رموز الفساد والمحسوبية وتمسّكهم بحقهم في ثروات وطنهم وحق أبنائهم في العمل والحياة الكريمة.

- إن الاحتقان الاجتماعي في تونس كما في معظم أجزاء الوطن العربي نتيجة غلاء الأسعار والبطالة والفقر وغيرها من المشكلات الاجتماعية العويصة، هو أحد براهين الفشل الذريع الذي تردّت فيه الأنظمة الحاكمة وعجزها عن مواجهة نتائج خياراتها الإقليمية وسياساتها البائسة التي أفرزت إرهاصات عصيان مدني شامل تلوح بوادره في الأفق يجعل الوطن العربي برمته مرشحًا لحوادث دامية.

وفي بيانٍ ثانٍ حول محاكمات الحوض المنجمي أصدره الوحدويون الناصريون، في 2008/12/14، رأوا أن تلك المحاكمات جائرة وأحكامها قاسية، بعد أن جرى توظيف القضاء ضد شباب الحوض المنجمي والنقابات. يُنظر: **تورس،** 2008/12/14، في: <http://www.turess.com/alfajrnews/10652>.

(59) «لا... ترفع في وجه صحيفة «الناصرية» لخالد الكريشي»، **السبيل أونلاين،** 2009/2/9، في: <http://bit.ly/1oPKxTH>.

(60) يُنظر: «الوحدويون الناصريون بتونس»، **ويكيبيديا،** في: <http://bit.ly/1oZcAkm>.

(61) «بيان الوحدويين الناصريين بتونس حول آخر تطورات الأوضاع بسيدي بوزيد»، **مجلة الوعي العربي،** 2010/12/25، في: <http://bit.ly/1TM0s0R>.

بعد سقوط نظام بن علي وانهيار حزبه، شارك براهمي في التظاهرات الثورية باسم تنظيم «الوحدويون الناصريون» في تونس، ولا سيّما في جبهة 14 جانفي (كانون الثاني/يناير) التي ضمت تنظيمات قومية عربية ناصرية وبعثية، وأخرى يسارية ماركسية، وأصدرت بيانًا في 20 كانون الثاني/يناير 2011، دعت فيه إلى إسقاط حكومة الغنوشي الأولى وكل حكومة تُشكّل من رموز النظام السابق البنعلي، أو تضم بعض أفراده، وتقدمت بجملة من المطالب الثورية التي سيدخل كثيرٌ منها دائرة التحقيق في الشهور والأعوام التالية[62].

---

(62) «تونس: البيان التأسيسي لجبهة 14 جانفي (يناير)»، 2011/1/22، في:

<http://bit.ly/1QoiEt2>.

جاء في هذا البيان الذي صدر في 20 كانون الثاني/يناير 2011، ما يلي:

«تتمثل المهمات الملحّة لهذه الجبهة في:

- إسقاط حكومة الغنوشي الحالية أو أيّة حكومة تضم رموز النظام السابق التي طبقت سياسة لاوطنية ولاشعبية وخدمت مصالح الرئيس المخلوع.

- حلّ حزب التجمع الدستوري الديمقراطي ومصادرة مقراته وممتلكاته وأرصدته المالية باعتبارها من أموال الشعب وتسريح متفرغيه.

- تشكيل حكومة مؤقتة تحظى بثقة الشعب وقواه التقدمية المناضلة السياسية والجمعياتية والنقابية والشبابية.

- حلّ مجلس النواب والمستشارين وكافة الهيئات الصورية القائمة والمجلس الأعلى للقضاء وتفكيك البنية السياسية للنظام السابق والإعداد لانتخابات مجلس تأسيسي في أجل لا يتجاوز سنة من أجل صياغة دستور ديمقراطي جديد ووضع منظومة قانونية جديدة لتأطير الحياة العامة تضمن الحقوق السياسية والاقتصادية والثقافية للشعب.

- حلّ جهاز البوليس السياسي وسَن سياسة أمنية جديدة قوامها احترام حقوق الإنسان وعلوية القانون.

- محاسبة كل من ثبت نهبه لأموال الشعب وارتكابه جرائم في حقه كالقمع والسجن والتعذيب والتقتيل، قرارًا وأمرًا وتنفيذًا، وكذلك كلّ من ثبت ارتشاؤه وسوء تصرفه في الأملاك العمومية.

- مصادرة أملاك أفراد العائلة الحاكمة السابقة والمقربين منهم والمرتبطين بهم وكلّ المسؤولين الذين استغلّوا مواقعهم للإثراء على حساب الشعب.

- توفير الشغل للعاطلين عن العمل واتخاذ إجراءات عاجلة لفائدتهم بإقرار منحة بطالة وتغطية اجتماعية وصحية وتحسين المقدرة الشرائية للأجراء.

- بناء اقتصاد وطني يخدم الشعب توضع فيه القطاعات الحيوية والاستراتيجية تحت إشراف الدولة وتأميم المؤسسات التي تمت خوصصتها وصياغة سياسة اقتصادية واجتماعية تقطع مع النهج الرأسمالي الليبرالي. =

في 8 آذار/مارس 2011، حصلت حركة الشعب، التي كان براهمي من مؤسسيها، على الترخيص القانوني[63]، ودخلت في حوار مع حزب سياسي آخر يعتمد المرجعيات القومية الناصرية نفسها، وهو الحركة الوحدوية التقدمية، برئاسة المحامي البشير الصيد الذي كان منسقًا لتنظيم «الوحدويون الناصريون» السالف الذكر. وأفضت تلك الحوارات التي دارت في فضاء مرمرة بجهة مونبليزير بالعاصمة، في 20 آذار/مارس 2011، إلى إعلان توحيد الحركتين في حزب سياسي باسم «حركة الشعب الوحدوية التقدمية»، ويتكوّن مكتبها السياسي من 15 عضوًا ينتمون بالمحاصصة إلى ثلاثة أطراف: حركة الشعب، والحركة الوحدوية التقدمية، والتيار القومي التقدمي. وأُسندت رئاسة الحركة الجديدة إلى المحامي البشير الصيد، بوصفه شخصية قومية كان لها دور تاريخي في العمل القومي والعروبي في تونس[64].

إلا أن هذه الخطوة لم تعُجب براهمي، فأعلن من مدينة الحامة في الجنوب التونسي، حيث كان يشارك في تظاهرة للحركة الوطنية التونسية، رفضه لتلك المبادرة التوحيدية وتولّي الصيد رئاسة الحركة الجديدة، معتبِرًا أن حركة الشعب لا تزال قائمة، ومستنجدًا في ذلك بالمناضلين القوميين الذين كانوا ناشطين في

= - إطلاق الحريات العامة والفردية وعلى رأسها حرية التظاهر والتنظم والتعبير والصحافة والإعلام والمعتقد وإطلاق سراح الموقوفين وسَن قانون العفو العام.

- تحيّي الجبهة مساندة الجماهير الشعبية والقوى التقدمية في الوطن العربي وفي العالم للثورة في تونس وتدعوها إلى مواصلة إسنادها بكلّ الوسائل الممكنة.

- مقاومة التطبيع مع الكيان الصهيوني، وتجريمه، ودعم حركات التحرر الوطني في الوطن العربي والعالم.

- تدعو الجبهة كافة الجماهير الشعبية والقوى الوطنية والتقدمية إلى مواصلة التعبئة والنضال بكلّ الأشكال المشروعة وفي مقدمتها التظاهر في الشارع حتى تحقيق الأهداف المطروحة.

- تحيي الجبهة كل اللجان والرابطات وأشكال التنظيم الذاتي للجماهير وتدعوها إلى توسيع دائرة تدخّلها في كل ما يهم الشأن العام وتسيير مختلف أوجه الحياة اليومية».

(«رابطة اليسار العمالي، حركة الوحدويين الناصريين، حركة الوطنيون الديمقراطيون، الوطنيون الديمقراطيون (الوطد)، التيار البعثي، اليساريون المستقلون، حزب العمال الشيوعي التونسي، حزب العمل الوطني الديمقراطي»).

(63) «حركة الشعب (تونس)»، **ويكيبيديا**، في: <http://bit.ly/1QHeiwm>.

(64) «بيان توحيد حركة الشعب والحركة الوحدوية التقدّمية»، مقطع فيديو، **يوتيوب**، 2011/3/20، في: <https://www.youtube.com/watch?v=RR9iHP8nfW8>.

الاتحاد الديمقراطي الوحدوي الذي كان يصفه تنظيم الوحدويون الناصريون بأنه حزب السلطة وأحد أحزاب الموالاة لبن علي ونظامه[65].

خاضت حركة الشعب انتخابات المجلس الوطني التأسيسي بقوائم مستقلة عن حركة الشعب الوحدوية التقدمية، وتمكنت من الفوز بمقعدين، كان أحدهما من نصيب براهمي نفسه عن الدائرة الانتخابية سيدي بوزيد[66]. وفي نهاية شباط/فبراير 2012 عادت حركة الشعب لتتوحد من جديد مع حركة الشعب الوحدوية التقدمية، وذلك في المؤتمر التأسيسي للتيار القومي التقدمي الموحد تحت شعار «تجسيدًا لوحدتنا وانتصارًا لأهداف ثورتنا». وتولّى براهمي منصب الأمين العام للحزب الجديد الذي حافظ على تسمية حركة الشعب، وذلك بعد خلاف شديد مع أعضاء المكتب السياسي بشأن منصب الأمانة العامة، ما أدّى إلى استقالة عضوين من ذلك المكتب[67].

دافع براهمي بشدة عن التحاق حركة الشعب بالجبهة الشعبية التي تمثّل تحالفًا بين أحزاب يسارية ماركسية وأخرى قومية بعثية، لأنه كان يعتقد أن تلك الجبهة يمكن أن تشكّل طريقًا ثالثة في مواجهة حركة النهضة وحلفائها، وحزب نداء تونس الذي يمثّل إعادة إنتاج للنظام القديم بقيادة التجمع الدستوري الديمقراطي. وعلى الرغم من رفض المجلس الوطني لحركته المعروف بالأمانة العامة الانضمام إلى الجبهة الشعبية، حيث أعلن براهمي، في 9 نيسان/أبريل

---

(65) الكريشي، عن **العشق والثورة**، ص 150.

كنت شاهدًا على تلك الحوارات وما أفضت إليه من نتائج سياسية، وكنت أراها من داخلها بعين السياسي وبعين الباحث المتخصص بعلم الاجتماع السياسي، وهي من إفرازات الحرية السياسية التي شهدتها تونس في فترة ما بعد بن علي، وكانت تزخر بها جلّ التنظيمات السياسية التي تربّت على العمل السرّي وعلى التخوين والانشقاق... إلخ.

(66) حصّلت حركة الشعب على 31793 صوتًا (0.75 في المئة)، وأحرزت أفضل نتائجها في معتمدية المكناسي (9.53 في المئة) ومعتمدية السوق الجديد (8.43 في المئة)، حيث يكثر أولاد إبراهيم العرش الذي يتحدر منه محمد براهمي. يُنظر: «محمد براهمي»، **ويكيبيديا**، في: <http://bit.ly/1RBewZ6>.

(67) هما المحامي مبروك كرشيد والمهندس عمران المدوري، وكانا من قادة التيار القومي التقدمي في الجامعة التونسية في النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي. وتعود الاستقالة إلى آذار/مارس، لكن لم يُعلن عنها إلا في أيلول/سبتمبر 2013. يُنظر: «مبروك كرشيد وعمران المدوري يستقيلان من حركة الشعب»، **تورس**، 2013/9/2، في: <http://www.turess.com/arrakmia/96667>.

2013، عن الالتحاق بتلك الجبهة في تجمع عام في شارع بورقيبة في العاصمة تونس[68]. وأمام رفض المجلس الوطني ومعظم أعضاء المكتب السياسي للحركة وكذلك هياكلها المحلّية والجهوية الانضمام إلى الجبهة الشعبية، قرّر أمينها العام الاستقالة منها، وإعلان تأسيس حزب جديد باسم «التيار الشعبي»، في 7 تموز/يوليو 2013، يتكون من هيئة قيادية في شكل تنسيقة تضم سبعة عشر شخصًا يتولى فيها براهمي منصب المنسق العام[69].

تميزت تجربة براهمي في المجلس الوطني التأسيسي منذ البداية بالتشكيك في نتائج الانتخابات بعد أن كان قد ترشح لمنصب رئيس المجلس وسُحب ترشحه. وتجسّد ذلك في أوّل مداخلة له أمام ذلك المجلس، في شباط/فبراير 2012، عند مناقشة النظام الموقّت للسلطات العمومية؛ إذ رأى أن «الانتخابات قد حكمها المال الفاسد من واشنطن إلى قاعدة السيلية في قطر» بحسب، رافضًا منطق الأقلية والأغلبية في حسم الخلافات التي وجب فضّها بالوفاق[70].

إضافة إلى ذلك، خاض براهمي معارك أخرى، من أبرزها الدخول في إضراب عن الطعام في تشرين الأول/أكتوبر 2012، صحبة النائب عن حركة

(68) أصدر المجلس الوطني لحركة الشعب بيانًا جاء فيه:

- إن الأمانة العامة لحركة الشعب المنعقدة في اجتماعها الدوري بمقرها المركزي الكائن بشارع جمال عبد الناصر بتونس العاصمة يوم 30 جوان [حزيران/يونيو] 2013، وبعد تدارسها للوضع الداخلي للحركة والشأن السياسي العام تصدر البيان التالي:

- تؤكد عدم انضمام الحركة للجبهة الشعبية، وهي ليست أحد مكوناتها مركزيًا وجهويًا ومحليًا، مع تقديرها للدور النضالي للجبهة الشعبية.

- تتمسك الحركة بخطها العروبي الإسلامي المناهض لكلّ أشكال إعادة إنتاج النظام القديم ومشروع الإسلام السياسي المرتهن لقوى الاستعمار.

- تدعو الأمانة العامة شعبنا العربي في تونس إلى استكمال أهداف الثورة انتصارًا للحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية واستقلالية القرار الوطني وترسيخ هوية تونس العربية الإسلامية.

- تُشيد بانتصارات الجيش العربي السوري في دحر الاستعمار الجديد وقوى الرجعية العربية.

يُنظر صفحة فايسبوك الحركة، في: <http://on.fb.me/1LQMwfN>.

(69) «محمد براهمي يستقيل من حركة الشعب ويعلن تأسيس حزب التيار الشعبي»، **موزاييك أف آم**، 2013/7/7، في: <http://bit.ly/1Tirvmb>.

(70) «لهذا تم اغتيال محمد البراهمي منسق عام التيار الشعبي التونسي»، مقطع فيديو، **يوتيوب**، 2013/7/25، في: <https://www.youtube.com/watch?v=H7RN88XAmGk>.

الديمقراطيين الاشتراكيين أحمد الخصخوصي، تضامنًا مع مجموعة من شباب قرية العمران بسيدي بوزيد جرى اعتقالهم ومحاكمتهم وسجنهم نتيجة الاحتجاج على البطالة والتهميش والفقر، ودام ذلك الإضراب 23 يومًا[71]، ولم يكن في الواقع سوى عنوان معركة سياسية انخرط فيها براهمي بوصفه نائبًا يتحدر من جهة سيدي بوزيد، مهْد الثورة التونسية، وبوصفه قوميًا عربيًا مُعاديًا لصعود الإسلام السياسي وتوليه مقاليد السلطة من خلال تجربة حركة النهضة، وتوسع دائرة فعله العنيف من خلال التجارب السلفية الجهادية والتكفيرية التي يتصدّى لها بالنقد في تدخلاته البرلمانية والحوارات التي يشارك فيها في برامج تلفزيونية.

ج- الاغتيال

اغتيل محمد براهمي في 25 تموز/يوليو 2013 أمام منزله في حيّ الغزالة بولاية أريانة في تونس العاصمة، في تمام الساعة الثانية عشرة وعشر دقائق ظهرًا. وقتله شخصان كانا يركبان دراجة نارية من نوع «فيسبا»، بالطريقة نفسها التي اغتيل بها شكري بلعيد، وذلك على مرأى ومسمع من زوجته وأبنائه. نُقل في إثر ذلك إلى مستشفى محمود الماطري حيث لفظ أنفاسه الأخيرة، ونُقل جثمانه إلى مستشفى شارنيكول للتشريح. ويبدو أن براهمي خضع لمراقبة شديدة استمرت ساعات طويلة من مخطّطي العملية الذين اختاروا 25 تموز/يوليو (تاريخ إعلان الجمهورية) لعلمهم برمزية ذلك اليوم من الناحية السياسية، وربما لمعرفتهم أن براهمي سيذهب في صباح ذلك اليوم إلى المجلس الوطني التأسيسي الذي سيشهد حضور الرؤساء الثلاثة، وأعضاء الحكومة، وإقامة مهرجان خطابي.

تشير روايات بعض رفاق براهمي في التيار الشعبي إلى أنه كان في اجتماع مع أعضاء حزبه الجديد إلى ساعة متأخرة من ليلة 24 تموز/يوليو، فحال ذلك دون التحاقه بالمجلس صباحًا. هذا إضافة إلى الموقف السلبي الذي تشكّل لديه من أداء المجلس الوطني التأسيسي والنقاشات الجانبية، وحتى «البيزنطية»، التي تردّى فيها.

---

(71) «بعد 23 يومًا: البراهمي والخصخوصي ينهيان إضراب الجوع»، **الصباح نيوز** (تونس)، 2012/10/23.

نتجت ردات فعل كثيرة على عملية الاغتيال، ونحَت منحى الرفض في المستويين الوطني والعالمي، منها ما اتخذ طابعًا احتجاجيًا مستهدفًا، أساسًا، حركة النهضة من خلال حرْق بعض مقارّها وتحميلها المسؤولية، ومنها ما ورد في شكل بيانات استنكار للجريمة كما فعل معظم الأحزاب السياسية والقوى الدولية. لكن أهم ردات الفعل ما جاء في شكل إجراءات سياسية، مثل الموقف الذي اتخذه مصطفى بن جعفر من خلال تعليق عمل المجلس الوطني التأسيسي عددًا من الأيام بوصفه رئيسًا له، ودخول مجموعة من نواب المعارضة في ما يعرف بـ «اعتصام الرحيل» من أجل إسقاط حكومة الترويكا، وتنظيم إضراب عام من جانب الاتحاد العام التونسي للشغل، وهو الموقف نفسه الذي اتخذه يوم اغتيال شكري بلعيد، أو مثل استقالة وزير التربية من منصبه[72].

كلّفت رئاسة الجمهورية التونسية المؤسسة العسكرية تنظيم جنازة رسمية لبراهمي، وتولى تمثيل رئيس الدولة رئيس أركان جيش البرّ. وخرجت الجنازة من منزل براهمي في حيّ الغزالة بأريانة فوق سيارة عسكرية مكشوفة ترافقها خمس سيارات عسكرية متوجهة نحو مقبرة الجلاز، ليدفن براهمي في روضة الشهداء إلى جانب الشهيدين شكري بلعيد وصالح بن يوسف، وقدّرت الأرقام الرسمية عدد المشيعين بثلاثين ألف شخص رفعوا العلم الوطني وعلم فلسطين[73].

ما عاد خافيًا، اليوم، أن تنظيم أنصار الشريعة هو من نفّذ عملية الاغتيال، خصوصًا بعد إلقاء القبض على بعض عناصره المشتركين في التنفيذ أو ممن كان على علم بالعملية لضرورات تنظيمية تهم التنظيم نفسه. ويروي أحمد المالكي المُكنى «الصومالي»، وهو أحد الموقوفين الذين كانوا على علاقة بمنفّذي عملية الاغتيال، تفصيلات العملية كما وردت في محاضر التحقيق ونشرتها الصحف التونسية حينذاك[74]، وأكدها أبو بكر الحكيم، أحد المنفّذين المباشرين

---

(72) بشأن ردّات الفعل على عملية الاغتيال، يُنظر: «محمد براهمي»، **ويكيبيديا**، في:

<http://bit.ly/1RBewZ6>.

(73) بشأن تفصيلات متعلقة بالجنازة وتنظيمها، يُنظر المرجع نفسه.

(74) جاء في نص التحقيق ما يلي:

«الصومالي أفاد أنه سأل الحكيم عن أسباب وطريقة تنفيذه لعملية اغتيال محمد براهمي، ليكشف له الحكيم أن تنظيم أنصار الشريعة بتونس يسعى لبثّ الفوضى والبلبلة في البلاد من خلال قتل سياسيين =

لعملية القتل في الحوار الذي أُجريَ معه ونشر في مجلة **دابق**، لسان حال تنظيم «داعش»[75].

لكن الإشكال بقيَ قائمًا، وبقيَ الشكّ في حقيقة الروايات واتهام حركة النهضة وحكومة الترويكا الثانية، ولا سيما رئيس الحكومة ووزير الداخلية، بالضلوع من جريمة الاغتيال، على نحو أو آخر، يتردد لدى عائلة براهمي، وفي أوساط التيار الشعبي الذي أنشأه قبل مقتله، وكذلك من الجبهة الشعبية التي انخرط فيها قبل ثلاثة شهور فقط من وفاته، على الرغم من تحفّظ حركة الشعب ورفضها التي كان يتولى أمانتها العامة، كما فصلنا في ذلك القول سلفًا.

كان مصدر ذلك الشكّ هو البرقية التي كشفت عنها النقابات الأمنيّة الواردة من الاستخبارات الأميركية إلى وزارة الداخلية التونسية؛ إذ تُعلم هذه البرقية السلطات الأمنيّة التونسية باحتمال استهداف عناصر سلفية محمد براهمي[76].

= وإعلاميين حتى يتمكن التنظيم من تنوير صورته والسيطرة وإسقاط النظام القائم وإقامة الإمارة الإسلامية». وعن طريقة تنفيذ عملية الاغتيال، يقول الصومالي إن الحكيم تولى رصْد محمد براهمي رفقة رياض اللواتي مدّة ثلاثة أيام، فقد كانَا يتحوّلان يوميًا إلى الحي الذي يقطنه الهالك على متن دراجة نارية تابعة لرياض اللواتي. ويقول إنه في منتصف النهار من يوم 25 تموز/ يوليو 2013، وفي أثناء مغادرة محمد براهمي منزله، تقدّما منه على متن الدراجة النارية، وتولّى أبو بكر الحكيم إطلاق النار عليه مرّات عديدة باستعمال مسدّسين أحدهما من نوع «بيريتا» والثاني من نوع «سميث»، ثم لاذ الحكيم ومرافقه اللواتي بالفرار، واعترف الصومالي بأن الحكيم أطلعه على المسدسين اللذين قتل بهما براهمي، وأنه بقي معه في المنزل نفسه طوال عشرة أيام».

في المقابل، اعترف الصومالي بأنه يؤيد قتل نواب المجلس الوطني التأسيسي، لأنهم لا يشرّعون أمر العقيدة، ولا يسعون إلى الحكم بما أنزل الله، وذلك أن عبّر له المسمى أيمن التليلي الذي تولّى إيواءه أسبوعين، في مستودع تابع لمقر إقامته بجهة رواد، عن معارضته لاغتيال محمد براهمي، بوصفه سبق أن دافع عن المسلمين بالمجلس الوطني التأسيسي. يُنظر: كوثر زنطور، «كلّ اعترافات أحمد المالكي الملقب بالصومالي: هكذا وصل القضقاضي إلى تونس»، جريدة **المغرب**، 2014/2/12.

(75) «Interview with Ab' Muq'til,» pp. 59-62.

(76) يُنظر نصّ الوثيقة الأمنية الآتية:

«الموضوع: بشأن التعاون مع الجهاز المقابل الأميركي CIA

1. اتصلت إدارة الأمن الخارجي بمراسلة من رئيس مكتب الجهاز المقابل الأميركي CIA (...) تتضمن الإفادة بتوفر معلومات لدى ذات الجهاز مفادها إمكانية استهداف عضو المجلس الوطني التأسيسي النائب «محمد براهمي» - الأمين العام السابق لحركة الشعب ومؤسس حركة التيار الشعبي - من قبل عناصر سلفية - دون أيّ إيضاحات أخرى.

2. تم إعلام الإدارة العامة للأمن العمومي والإدارتين المركزيتين لمكافحة الإرهاب والاستعلامات =

فلجنة الدفاع عن براهمي وعائلته ترى في عدم متابعة المعلومات الصادرة عن الاستخبارات الأميركية، وفي عدم إعلام براهمي بذلك وتوفير الحماية الأمنيّة له، موقفًا يتجاوز مستوى التقصير إلى المشاركة في الجريمة.

لكن الالتباس لا يقف عند ذلك الحدّ، إذ نشر أحد أهم مراكز الدراسات الاستراتيجية الأميركية، وهو معهد واشنطن، بعد يوم واحد من حادثة الاغتيال، مقالة تستبعد أن يكون أبو بكر الحكيم، الذي اتّهمته الحكومة التونسية مباشرة، هو مرتكب الجريمة، وهو الذي فند هذا الرأي بعد الاعتراف الذي أدلى به لاحقًا في العدد الثامن من مجلة **دابق** السالفة الذكر، استنادًا إلى أنه من نفّذ عملية القتل من أجل إحداث الفوضى كمرحلة قبْلية لقيام «الإمارة الإسلامية»، ما يطرح السؤال عن سبب هذا التساهل من جانب دوائر المعلومات الأميركية والخلفية التي حكمت التشكيك في القاتل، إضافة إلى مصدر المعلومات التي أرسلت بها وكالة الاستخبارات الأميركية إلى أجهزة الأمن التونسية التي تتحدث فيها عن محمد براهمي الذي استقال من حركة الشعب ومؤسس التيار الشعبي، والحال أن ذلك التيار لم يكن قد أُسِّس في ذلك التاريخ، أي في 15 تموز/يوليو 2015، ولم يشعْ بعدُ نبأ الاستقالة إلى حدّ أن التعازي كانت في معظمها موجهة إلى حركة الشعب لا إلى التيار الشعبي[77].

رابعًا: اللامعيارية السياسية ومفارقاتها في إعادة تنظيم السلطة

نستخدم مفهوم اللامعيارية في هذا البحث وفق الشحنة الدوركهايمية وما تعنيه من تضاؤل التزام الناس المعايير إلى حدّ يتعطّل معه عملها. فتفضي بالمجتمع إلى

= العامة بهذه المعطيات قصد إجراء ما يتعيّن في نطاق المشمولات.

للتفضل بالاطلاع، ويبقى الموضوع محلّ اهتمام ومتابعة» (إمضاء المدير العام للأمن الوطني).

وثيقة أمنية، وزارة الداخلية، الإدارة العامة للأمن الوطني، الإدارة العامة للمصالح المختصة، إدارة الأمن الخارجي، الإدارة الفرعية للتعاون، عدد 6064، 13 تموز/يوليو 2013.

(77) أندرو ليبوفيتش وهارون ي. زيلين، «قاتل البراهمي المزعوم: تتبع الروابط بين أبو بكر الحكيم، أنصار الشريعة، وتنظيم «القاعدة»»، **تحليل السياسات**، معهد واشنطن، 26 تموز/يوليو 2013، في: <http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/alleged-brahmi-killer-tracing-ties-between-aboubaker-el-hakim-ansar-al-shar>. =

الفوضى، والصراع التناحري[78]. هذه اللامعيارية لم تتبلور بالقدر الكافي عندما أقدمت الدولة الاستعمارية على اغتيال الزعيم النقابي فرحات حشّاد، على الرغم من الحركة الاحتجاجية الواسعة والإضراب العام الذي تزامن مع الجريمة. لكن المؤرخين تفطنوا لاحقًا إلى ترتيب سياسي كانت تُعدّ له الإدارة الاستعمارية، على علاقة باستقلال كلّ من تونس والمغرب. والأمر نفسه يصدق في اغتيال صالح بن يوسف؛ إذ إنه دُبّر في علاقة بإعادة تنظيم السلطة كانت المعارضة اليوسفية تدعو إليه، وفي علاقة كذلك بالمفاوضات الجارية بين الثورة الجزائرية وقيادتها الوطنية الصاعدة الحليفة لبن يوسف وحركة الأمانة العامة والدولة الاستعمارية الفرنسية.

غير أن تلك «الأنوميا» تجلّت، بوضوح كبير، نتيجة انهيار نظام بن علي، من خلال عملية الانفجار السياسي التي عرفتها تونس بعد عقود من الهيمنة والاستبداد السياسي للحزب الواحد المصاحب لميلاد الدولة الوطنية ونشأتها، منذ منتصف خمسينيات القرن الماضي، على ما في ذلك من مفارقة اتضحت في مشهد حزبي متشظٍّ، إلى أن بلغ عدد الأحزاب مئة وواحدًا وعشرين حزبًا نالت كلها الاعتراف القانوني، لكنها لم تنل الاعتراف الشعبي الذي من المفترض أن يُترجم مشاركة في مؤسسات الدولة التشريعية والتنفيذية؛ مثل المجلس الوطني التأسيسي، أو مجلس نواب الشعب، أو الحكومة[79].

من سمات هذه اللامعيارية أن آخر حزب نال التأشيرة القانونية هو حزب نداء تونس في 7 تموز/يوليو 2012، ليصبح هو الحزب الحاكم الأغلبي صاحب الرئاسات الثلاث في أقلّ من عامين[80]. وتجسدّت هذه اللامعيارية كذلك في شبه الانهيار الأمني الذي عرفته تونس بعد نجاح الانتفاضة الشعبية، ما أدّى إلى تراجع دور أجهزة أمنيّة وتعطّل أخرى أو انحلالها، مثل جهاز الشرطة السياسي وأمن الدولة.

---

(78) ر. بودون وف. بورّيكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986)، ص 25-29.

(79) للتعرّف إلى أسماء تلك الأحزاب، وتاريخ نيلها الرخصة القانونية، وأسماء قادتها، يُنظر: **ويكيبيديا**، في: <http://bit.ly/1XW8Zis>.

(80) المرجع نفسه.

- المفارقة الأولى: «الإسلاميون السلفيون» يسقطون «حكومة إسلامية»

لا يتسع المجال في هذا العمل لتدقيق القول بشأن الظاهرة السلفية، وظهورها في تونس، واحتلالها حيّزًا كبيرًا في الفضاء الديني والسياسي[81]. لكن يمكن تأكيد أن السلفية هي تصور وتأويل للإسلام ترجع أصوله الأولى إلى أحمد بن حنبل وابن تيمية وتلاميذه، ثم تبلورت خصوصًا مع محمد بن عبد الوهاب وبات بعضهم يصف تلك الظاهرة بـ «الوهابية». وتنقسم السلفية علمية وجهادية، **الأولى** سلمية، و**الثانية** تعتمد العنف والعمل المسلّح في التغيير السياسي، ووُصفت بالجهادية لأنها تدعو إلى الجهاد.

يعود جذور هذا الصنف الأخير من السلفية في تونس إلى عام 2000 عندما أنشأها المدعو سيف الله بن حسين، الذي عُرف لاحقًا بأبي عياض وأصبح في ما بعد زعيم تنظيم أنصار الشريعة في تونس، وهي الجماعة التونسية المقاتلة التي ساعدت في اغتيال الزعيم الأفغاني أحمد شاه مسعود. ومن أبرز أعمال العنف التي مارستها السلفية الجهادية هجوم 11 نيسان/أبريل 2002 على الكنيس اليهودي بجزيرة جربة في الجنوب التونسي، ما أدّى إلى قتل واحد وعشرين شخصًا من الزائرين اليهود. هذا الهجوم تبناه تنظيم القاعدة، وأدّى إلى سَن الحكومة التونسية قانون مكافحة الإرهاب في عام 2003، وسُجن وحوكم بموجبه أكثر من ألفي شاب بين عامي 2003 و2010، جلّهم لا يعرف سبب سجنه أو الحكم عليه، وبعضهم أصبح سلفيًا أو جهاديًا في السجن. وجرى إطلاقهم جميعًا في عام 2011 مستفيدين من المرسوم رقم 1 المتعلق بالعفو التشريعي العام الذي جرى سَنه في حكومة محمد الغنوشي الثانية، الذي ينص بصريح العبارة في فصله الأول على ما يلي: «ينتفع بالعفو العام كلّ من حُكم عليه أو كان محلّ تتبع قضائي لدى المحاكم على اختلاف درجاتها وأصنافها، قبل 14 جانفي [كانون الثاني/يناير] 2011 من أجل الجرائم التالية: الاعتداء على أمن الدولة الداخلي المنصوص عليه بالباب الثاني من الجزء الأول من الكتاب الثاني من المجلة الجزائية؛ خرق أحكام القانون عدد 75 لسنة 2003 المؤرخ في 10 [كانون الأول/ديسمبر] 2003

---

(81) يُنظر: محمد الحاج سالم (محرر ومراجع)، **السلفية الجهادية في تونس: الواقع والمآلات** (تونس: منشورات المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية، 2014)، ص 334.

المتعلق بدعم الجهد الدولي لمكافحة الإرهاب ومنع غسل الأموال، وذلك فيما يتعلق منه بدعم الجهد الدولي لمكافحة الإرهاب»[82].

يُعدّ مؤتمر القيروان، الذي عُقد في 20 أيار/مايو 2012 لتيار أنصار الشريعة السلفي الجهادي بإشراف أبي عياض، وتجمّع فيه عشرة آلاف من الأنصار، علامة على تنظّم ذلك التيار وترسيخ جذوره على المستوى المحلّي واستقطاب شرائح واسعة من الشباب الذين كانوا يعملون في مجال التجارة الموازية والتهريب، ولا سيما في المناطق الحدودية، أو يمارسون الانحراف والجريمة وتعاطي المخدرات والخمور أو الترويج لها[83].

لم يقتصر الأمر على هؤلاء، بل جرى اختراق المجموعات السلفية وأنصار الشريعة بعد أقلّ من شهر من سقوط نظام بن علي من أفراد عصابات ومخبرين أمنيين، أو أشخاص على علاقة بالحزب الحاكم، وجدوا في الانتماء إلى السلفية وإطلاق اللّحى وسيلة لحماية أنفسهم من انتقام السكان المحلّيين عشيةَ انهيار النظام[84].

يُعدُّ الهجوم على السفارة الأميركية، في 14 أيلول/سبتمبر 2012، علامة تحوّل في استراتيجية السلفية الجهادية التونسية التي نحَت نحو العنف المباشر وقطَعت شعرة معاوية مع حركة النهضة الحزب الإسلامي الحاكم ذي الأغلبية آنذاك، وكانت تربطه علاقة تواصل بالسلفيين تعود إلى أيام السجن في زمن بن علي، وتجددت من خلال حوارات مع زعيم الحركة راشد الغنوشي الذي طلب من أبي عياض «ضرورة تشجيع الشباب من أنصار الشريعة على الانضمام إلى الجيش الوطني من أجل اختراقه وإعداد مجموعة أخرى من الشباب لكي تفعل الشيء نفسه مع الحرس الوطني»[85].

---

(82) **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**، 2011/2/22، ص 183. ويُنظر أيضًا: مجموعة الأزمات الدولية، **تونس: العنف والتحدي السلفي، تقرير الشرق الأوسط رقم 137** (تونس/بروكسل: 13 شباط/فبراير 2013)، ص 9-10.

(83) المرجع نفسه، ص 15.

(84) المرجع نفسه.

(85) هارون ي. زيلين، «تونس: كشف النقاب عن «أنصار الشريعة»»، **معهد واشنطن**، 2013/10/25، في: <http://bit.ly/24xxveg>.

لكن ذلك الغزل والتناغم انقلبا إلى ضدهما بعد اغتيال شكري بلعيد في 6 شباط/فبراير 2013، واستحالا إلى علاقة عدائية بين الطرفين بعد اغتيال محمد براهمي في 25 تموز/يوليو 2013، واكتمل المشهد منبِئًا بحالة من اللامعيارية السياسية بذبح مجموعة من الجنود التونسيين والتنكيل بهم في جبل الشعانبي في 29 تموز/يوليو 2013؛ وذلك قبل أن يُعلن رئيسُ الحكومة تنظيمَ الشريعة جماعة إرهابية في 27 آب/أغسطس 2013[86].

- المفارقة الثانية: «الإسلاميون السلفيون» يمهدون الطريق أمام حكومة لائكية وعودة النظام القديم

اكتمل المشهد في 27 آب/أغسطس 2013، وما عاد بالنفع إعلان أنصار الشريعة تنظيمًا إرهابيًا، وأدّى ذلك إلى تضحية حركة النهضة بجزء من أيديولوجيتها والدخول في صراع مع تيار يشكّل حليفًا تاريخيًا وخزّانًا انتخابيًا. وتغيّر الواقع السياسي وسقطت الشرعية الانتخابية ونتائجها السياسية، أو كادت، مجسدة في المجلس الوطني التأسيسي وحكومة الترويكا الأولى والثانية، خصوصًا بعد اغتيال براهمي وقتل الجنود في الشعانبي بطريقة بشعة في شهر رمضان، ما كان له كبير الأثر في صورة الإسلام التقليدية السَّمحة وفي رمزية الإسلاميين، بوصفها تيارات عاشت القمع والاضطهاد وممثّلة للإسلام على نحو أو آخر.

تجدر الإشارة إلى أن الدارس يجد صعوبة في الربط المباشر بين سقوط حكومتي الترويكا على وقع المعطى السياسي نفسه المتمثل في تمرير قانون تحصين الثورة لمناقشته والموافقة عليه من المجلس الوطني التأسيسي؛ إذ كان من المفترض أن يقصي هذا القانون القيادة العليا والوسطى للتجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم، في عهد الرئيس بن علي، من الترشح في الانتخابات ومن تولّي مناصب قيادية في الدولة. ووصف الباجي قائد السبسي، الرئيس التونسي الحالي ومؤسس حزب نداء تونس الحاكم ذي الأغلبية، هذا القانون في تصريح له، في 13 نيسان/أبريل 2013، بـ«أنه وصمة عار في جبين التونسيين» وأنه

---

(86) المرجع نفسه.

«قانون فتنة»[87]، وقال بصريح العبارة: «قانون تحصين الثورة لن يمرّ حتى وإن توفّرت له الأغلبية بالمجلس الوطني التأسيسي»[88].

إن هذا الربط بين مناقشة القانون في مناسبتين وسقوط الحكومتين يبدو مستحيلًا، لكن الممكن هو التفطن لسقوط بلعيد وبراهمي في فترتين تاليتين لطرح القانون للمناقشة، هذا فضلًا عن أنه في كلتا المناسبتين تقع الدعوة إلى حلّ الحكومة وتأليف حكومة تكنوقراط.

جرت الدعوة في إثر سقوط براهمي مباشرة، في مشهد جُندت فيه وسائل الإعلام إلى حلّ المجلس الوطني التأسيسي وكلّ المؤسسات المنبثقة من منظومة 23 تشرين الأول/أكتوبر 2011، ووقف مناقشات الدستور والعودة إلى فكرة تأليف لجنة خبراء تتولى الأمر، أو العودة إلى دستور الأول من حزيران/يونيو 1959 والاقتصار على تنقيحه، بعد أن بلغت مناقشة الدستور الذي ستجري الموافقة عليه في 28 كانون الثاني/يناير 2014 أشواطًا متقدمة[89].

تشكّل في الغرض تحالف سياسي يُسمى جبهة الإنقاذ الوطني بتونس يوم 27 تموز/ يوليو 2013 ضمت مجموعة من الأحزاب اليسارية والدستورية، وبعض منظمات المجتمع المدني[90] التي تشترك جميعها في الخلفية اللائكية، ونظّمت اعتصام الرحيل بباردو ومسيرة 13 آب/أغسطس 2013 النسائية. وتميزت تجربة تلك الجبهة بشرعنة قوى النظام القديم والأحزاب المنبثقة من التجمع الدستوري

---

(87) نوال الطاهري، «الباجي قائد السبسي: «قانون تحصين الثورة سيكون وصمة عار في جبين التونسيين»، **تورس** نقلًا عن **تونس الرقمية**، 2013/4/1، في: <http://www.turess.com/arrakmia/69425>.

في حوار مع الباجي قائد السبسي، أكّد موقفه ذاك قائلًا: «أنا أقول إن هذا القانون ليس في مصلحة تونس، وإذا كان هناك حرص على مصالح ومصلحة تونس، فمن الضروري التخلّي عن هذا المشروع (...) لأن في إقرار هذا المشروع مضرّة كبيرة لتونس»، يُنظر: **الشروق**، 2013/6/1.

(88) «السبسي : قانون تحصين الثورة لن يمر رغم الأغلبية»، مقطع فيديو، **يوتيوب**، 2012/12/2، في: <https://www.youtube.com/watch?v=wsBLpsQ2-ao>.

(89) أنوار بوخرص، «بين نارين: مكابدات الإسلاميين في تونس»، دراسة، **كارنيغي**، 2014/1/27، في: <http://ceip.org/1LQPJfi>.

(90) للتعرّف إلى قائمة تلك الأحزاب والمنظمات والجمعيات، يُنظر: **ويكيبيديا**، في:

= <http://bit.ly/1T4AYx6>.

الحاكم في عهد بن علي واحتلالها موقع الصدارة في العملية السياسية الجديدة، بعد أن كان قادتها يخشون الظهور العلني على وقع هدير احتجاجات وتظاهرات واعتصامات الثورة التونسية.

أوشك المجلس الوطني التأسيسي، عشية اغتيال محمد براهمي، أن يُنهيَ صوغ الدستور وتأليف الهيئة المستقلة للانتخابات وصوغ القانون الانتخابي، فضلًا عن عزمه الدخول في مناقشة قانون تحصين الثورة، على الرغم من دعوة راشد الغنوشي نوابَ حزبه إلى عدم التصويت لمصلحة هذا القانون[91]، التزامًا منه باتفاقاته السياسية مع الباجي قائد السبسي، رئيس حركة نداء تونس، وبوعوده التي قدّمها إلى الأطراف الدولية والدول المجاورة[92].

انتهى المشهد السياسي التونسي، بعد الاغتيال الثاني، إلى تحقيق أهداف المعارضات اللائكية وقوى النظام القديم العائدة بكلّ قوة في تأليف حكومة تكنوقراط غير متحزبة (المطلب القديم المرفوع في وجه حكومتي الجبالي ولعريض)، بعد استقالة حكومة الترويكا التي تشكّل فيها حركة النهضة الإسلامية العمود الفقري، وصوغ دستور توافقي جرى الاتفاق على مضامينه في لجنة الحوار الوطني المكوّنة من اتحادي الشغل والأعراف، والهيئة الوطنية للمحامين، والرابطة التونسية لحقوق الإنسان، بما في ذلك قضايا الهوية وحرية الضمير وطبيعة السلطات. وما كان ذلك لِيتحقّق لولا عمليتَا الاغتيال الرئيستان وغيرهما

(91) ياسين العطوي، «التأسيسي- الغنوشي يدعو نواب النهضة إلى التصويت ضد إقصاء التجمعيين»، **تونس الرقمية**، 2014/5/1، في: <http://bit.ly/1plZ75P>.

(92) قال راشد الغنوشي مبررًا عدم التصويت لمصلحة ذلك القانون في حوار معه نشر في موقع قناة البلاد الجزائرية: «نحن منعنا عزل النظام السابق، منعنا صدور قانون تحصين الثورة الذي كان سيعزلهم، منعنا في قانون الانتخابات صدور الفصل 167 الذي يمنع مسؤولي الحزب السابق من الترشح، نحن تركنا الأمر للشعب، الشعب هو الذي سيختار وكلّ من دخل دار الدستور فهو وطني وكلّ من رضي بدستور الثورة فهو ابن الوطن وله كلّ الحقوق». وأضاف: «في الحقيقة الجزائر تسعى لخير تونس، وتسعى لتونس مستقرّة، ولتونس آمنة ولتونس مزدهرة، وفعَلت ما بوسعها للوصول إلى ذلك، سواء عبر الحوار مع قادة تونس الذين حضروا إلى الجزائر بدعوة من الرئاسة الجزائرية، بهدف تقريب وجهات النظر بينهم بما يحقق السلم والأمن في تونس»، «الشيخ راشد الغنوشي في «لقاء خاص» مع قناة البلاد: بوتفليقة رفض طلب السيسي بإدراج الإخوان كجماعة إرهابية»، 2014/10/1، **البلاد**، في: <http://bit.ly/1QhtwLz>.

من الاغتيالات التي طاولت العسكريين والأمنيين من جهة تنظيم أنصار الشريعة، ما يعطي انطباعًا مفاده أن إسلاميين أسقطوا إسلاميين آخرين.

خاتمة: عود على بدء

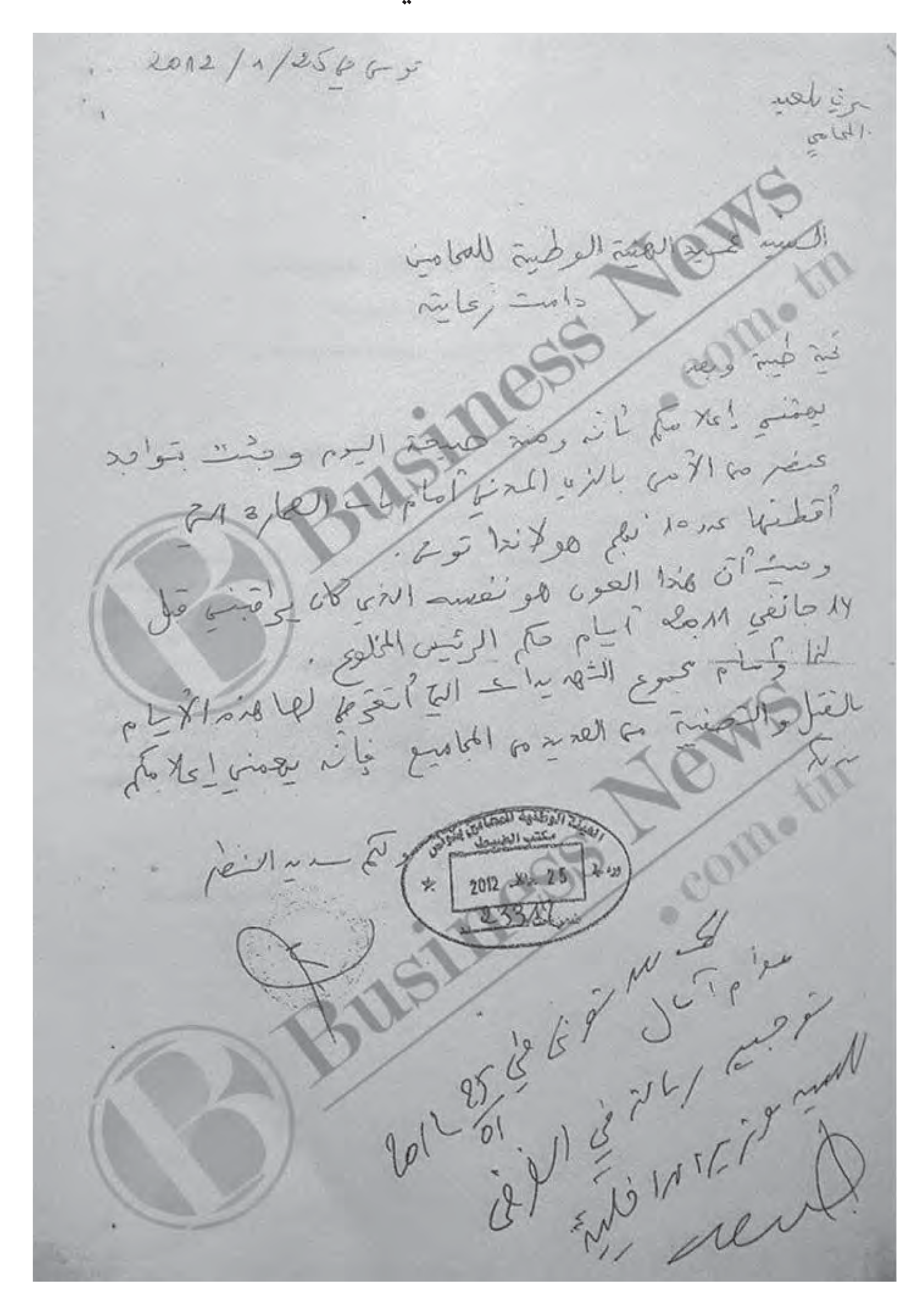
يبقى أن يُسأل: هل جرى تزامن أو التقاء بين نظرية التوحش، النكاية السلفية القتالية القائمة على خلق أكبر قدر ممكن من الفوضى وفراغ الحكم وإنهاك الدولة من جهة، ورغبة القوى اللائكية وقوى النظام القديم الساكنة في مفاصل الدولة التونسية من جهة أخرى، في إيجاد حالة أنوميا ولامعيارية سياسية يمكن أن يُعاد بموجبها تنظيم السلطة فتُوزَّع أوراقها من جديد؟

وهل إن قيام القوى الدولية بالقبض على أبو بكر الحكيم في سورية وتسليمه إلى فرنسا التي حكمت عليه سبعة أعوام سجن في عام 2008، بسبب تسفيره الشباب إلى جبهات القتال، وسلمته هي نفسها إلى السلطات التونسية في عام 2012 بعد أن أمضى ثلثي المدة[93]، ليُترك حرًّا ويعيد تنظيم الجهاز القتالي لتنظيم أنصار الشريعة ويُنفذ عمليات الاغتيال والقتل؛ بما في ذلك قتل براهمي، كان محض مصادفة ولحظة عبثٍ تاريخي؟ أم أنه عمل منظّم أدى وظيفته في إعادة تنظيم السلطة على الوجه المطلوب من لاعبيها القدامى واستراتيجياتهم ورهاناتهم الجديدة؟

(93) ليبوفيتش وزيلين، «قاتل البراهمي المزعوم».

الملحق (12-1)

وثيقة تهديد شكري بلعيد



تونس في 25/1/2012

شكري بلعيد
المحامي

السيد عميد الهيئة الوطنية للمحامين
دامت رعايته

تحية طيبة وبعد

يهمني إعلامكم بأنه ومنذ صبيحة اليوم وقفت بتواجد
عنصر من الأمن بالزي المدني أمام باب العمارة أين
أقطنها عدد 10 نهج هولاندا تونس.
ووقفت أن هذا العون هو نفسه الذي كان يراقبني قبل
14 جانفي 2011 أيام حكم الرئيس المخلوع.
وأمام مجموع التهديدات التي أتعرض لها هذه الأيام
بالقتل والتصفية من العديد من المجاميع فإنه يهمني إعلامكم

ولكم سديد النظر

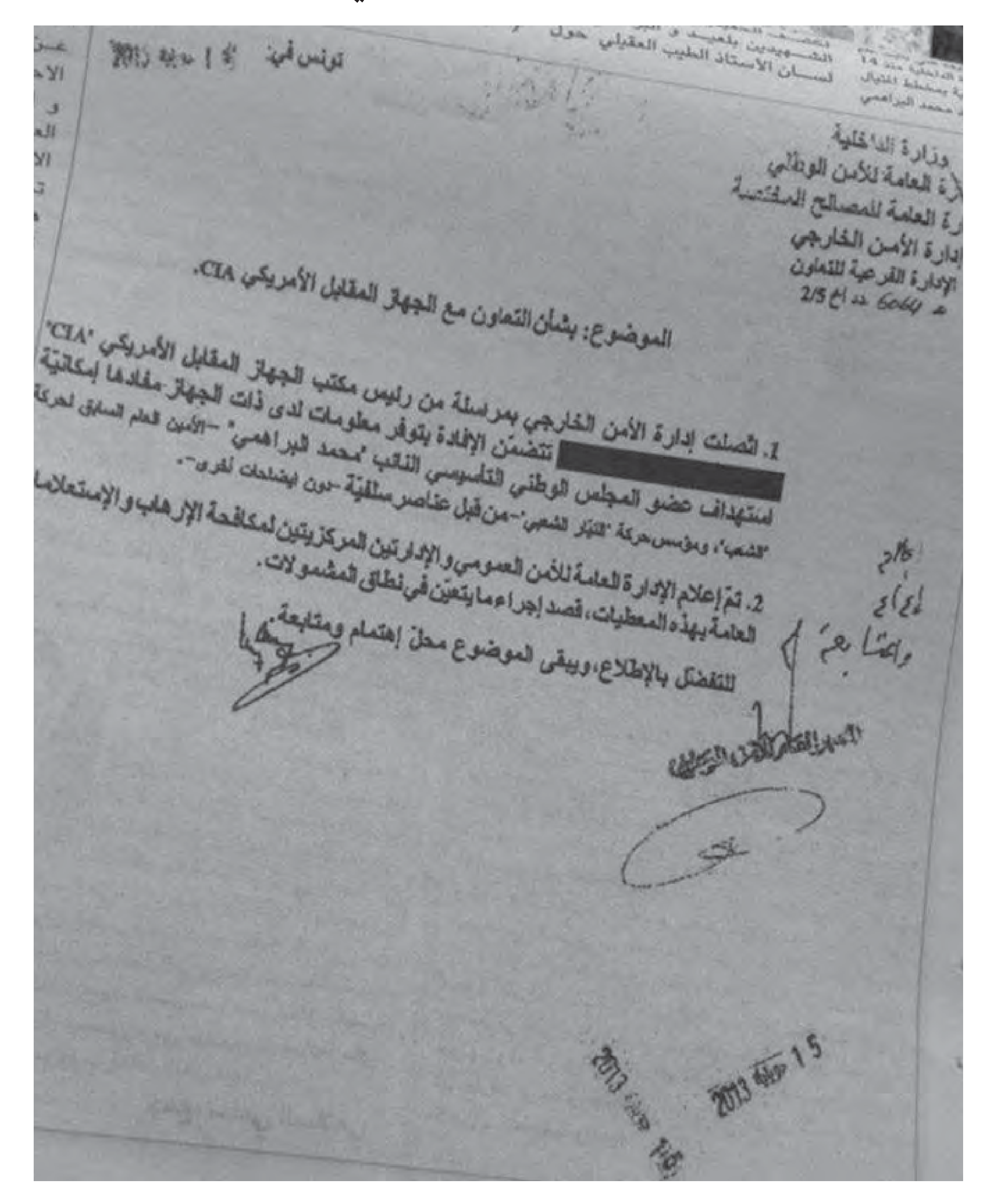
الهيئة الوطنية للمحامين بتونس
مكتب الضبط
25 جانفي 2012

الحمد لله تونس في 25/01/2012
عوام آمال
توجيه رسالة في الغرض
للسيد وزير الداخلية

المصدر: الهيئة الوطنية للمحامين بتونس، 25 كانون الثاني/يناير 2012.

الملحق (12-2)

وثيقة تهديد محمد براهمي



وزارة الداخلية

[الإدا]رة العامة للأمن الوطني

[الإدا]رة العامة للمصالح المختصة

إدارة الأمن الخارجي

الإدارة الفرعية للتعاون

عدد 6064 إع 2/5

تونس في: 13 جويلية 2013

الموضوع: بشأن التعاون مع الجهاز المقابل الأمريكي CIA.

1. اتصلت إدارة الأمن الخارجي بمراسلة من رئيس مكتب الجهاز المقابل الأمريكي "CIA" تتضمّن الإفادة بتوفر معلومات لدى ذات الجهاز -مفادها إمكانية استهداف عضو المجلس الوطني التأسيسي النائب "محمد البراهمي" -الأمين العام السابق لحركة "الشعب"، ومؤسس حركة "التيار الشعبي"- من قبل عناصر سلفية -دون إيضاحات أخرى-.

2. تمّ إعلام الإدارة العامة للأمن العمومي والإدارتين المركزيتين لمكافحة الإرهاب والإستعلامات العامة بهذه المعطيات، قصد إجراء ما يتعيّن في نطاق المشمولات.

للتفضل بالإطلاع، ويبقى الموضوع محلّ إهتمام ومتابعة.

المصدر: وثيقة أمنية، وزارة الداخلية، الإدارة العامة للأمن الوطني، الإدارة العامة للمصالح المختصة، إدارة الأمن الخارجي، الإدارة الفرعية للتعاون، عدد 6064، 13 تموز/يوليو 2013.

المراجع

1- العربية

كتب

بشارة، عزمي. **الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

بن حميدة، عبد السلام. **الحركة النقابية الوطنية للشغيلة بتونس 1924-1956، الجزء الثاني**. ترجمة رضا بسباس وآخرين. صفاقس: دار محمد علي الحامي، 1984.

بودون، ر. وف. بورّيكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**. ترجمة سليم حداد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1986.

بورقيبة، الحبيب. **محاضرات في تاريخ الحركة الوطنية: المحاضرات التي ألقاها الحبيب بورقيبة سنة 1973 أمام طلبة معهد الصحافة وعلوم الأخبار**. تونس: كتابة الدولة للأخبار، 1975.

روافد. ج 8. تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2003.

الزاوي، الطاهر أحمد. **مختار القاموس: مرتب على طريقة مختار الصِّحاح والمصباح المنير**. القاهرة: الدار العربية للكتاب، [د. ت.].

سالم، محمد الحاج (محرر ومراجع). **السلفية الجهادية في تونس: الواقع والمآلات**. تونس: منشورات المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية، 2014.

الشابي، منصف. **صالح بن يوسف: حياة كفاح**. ط 2. تونس: دار نقوش عربية، 2007.

الصغير، عميرة علية. **المقاومة الشعبية في تونس في الخمسينات: انتفاضة المدن - الفلاقة - اليوسفية.** صفاقس: مطبعة التسفير الفني، 2004.

ـــــــــ. **اليوسفيون وتحرر المغرب العربي.** تونس: المغاربية للطباعة والإشهار، 2007.

ـــــــــ وآخرون. **الثورة في تونس من خلال الوثائق** = **La Révolution tunisienne à travers les documents.** تونس: جامعة منوبة، المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2012.

ـــــــــ وآخرون. **المحاكمات السياسية في تونس 1956-2011.** تونس: المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، 2014.

ضيف الله، محمد. **تراجم الناشطين في الحركة الطلابية التونسية (1910-1991).** سلسلة البحوث. تونس: المنشورات الجامعية بمنوبة، 2014.

ضيف الله، محمد. **صالح بن يوسف: خطب ووثائق أخرى 1955-1956.** تونس: جامعة منوبة، المعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، 2015.

طوبال، إبراهيم. **البديل الثوري في تونس.** بيروت: دار الكلمة، 1979.

عبد الفتاح، عصام. **أهم.. وأخطر.. وأشهر الاغتيالات السياسية في التاريخ: عروش.. ودماء.. وثورات.** القاهرة: دار الكنوز للنشر والتوزيع، 2012.

الكريشي، خالد. **عن العشق والثورة: حديث ما قبل 14 جانفي 2011.** تقديم محمد المنصف المرزوقي. تونس: [د. ن.] 2012.

لبيض، سالم. **الهوية: الإسلام، العروبة، التونسة.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

المنصر، عدنان وعميرة علية الصغير. **المقاومة المسلحة في تونس، الجزء الثاني: 1939-1956.** تونس: منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، 2005.

هوتسما، م. ت. وآخرون (تحرير). **موجز دائرة المعارف الإسلامية**. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998.

دوريات

بن عبود، أمحمد وجاك كاني. «مؤتمر المغرب العربي (1947) وبداية نشاط مكتب المغرب العربي في القاهرة: عملية ابن عبد الكريم». **المجلة التاريخية المغاربية**. العددان 25-26 (حزيران/يونيو 1982).

لبيض، سالم. «التيار القومي التقدمي في تونس: من التنظيم السري إلى الحزب السياسي». **المستقبل العربي**. العدد 427 (أيلول/سبتمبر 2014).

______. «الحركات الاجتماعية في أفريقيا: الموروث التاريخي ومتطلبات الواقع مثال: الحركة النقابية في تونس». **مجلة شؤون اجتماعية**. السنة 22. العدد 88 (شتاء 2005).

المستغانمي، محمد فوزي. «من الجامعة إلى رجيم معتوق: رحلة الجحيم». **أكاديميا**. العدد 25 (كانون الثاني/يناير 2014).

«المؤتمر 18 الخارق للعادة للاتحاد العام لطلبة تونس». **أطروحات**. العدد 14 (1988).

واردة، منجي. «جذور الحركة اليوسفية». **المجلة التاريخية المغاربية**. العددان 71-72 (أيار/مايو 1993).

تقرير ودراسة

ليبوفيتش، أندرو وهارون ي. زيلين. «قاتل البراهمي المزعوم: تتبع الروابط بين أبو بكر الحكيم، أنصار الشريعة، وتنظيم «القاعدة»». **تحليل السياسات**. معهد واشنطن. 26 تموز/يوليو 2013. في:
<http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/alleged-brahmi-killer-tracing-ties-between-aboubaker-el-hakim-ansar-al-shar>.

مجموعة الأزمات الدولية. **تونس: العنف والتحدي السلفي، تقرير الشرق الأوسط رقم 137.** تونس/بروكسل: 13 شباط/فبراير 2013.

وثائق

بيان صالح بن يوسف. مؤتمر صحافي. القاهرة. 1956/4/28. وثائق الخارجية الفرنسية المحفوظة نسخة منها بالمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر، بعنوان: «QO.. Tunisie 1956-1969, v. 247».

نص لبورقيبة حول إغتيال حشّاد. في: **روافد.** ج 8. تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2003.

وثيقة أمنية، وزارة الداخلية، الإدارة العامة للأمن الوطني، الإدارة العامة للمصالح المختصة، إدارة الأمن الخارجي، الإدارة الفرعية للتعاون، عدد 6064، 13 تموز/يوليو 2013.

وثيقة تهديد الشهيد شكري بلعيد. الهيئة الوطنية للمحامين بتونس، 2012/1/25.

فصول

بن يوسف، عادل. «حول اغتيال الزعيم فرحات حشاد وكتاب «اليد الحمراء» لأنطوان ميلرو». في: **روافد.** ج 15. تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2010.

الصغير، عميرة علية. «قياديون نقابيون فعلوا في تاريخ تونس الاجتماعي والوطني (تراجم)». في: **روافد.** ج 7. تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2002.

المكني، عبد الواحد. «ظاهرة الاغتيالات السياسية في تونس الخمسينيات: مثال الهادي شاكر 13 سبتمبر 1953». في: **روافد.** ج 9. تونس: المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية، 2004.

2- الأجنبية

Books

Actes du IX^{e} colloque international sur Processus et enjeux de la décolonisation en Tunisie (1952-1964), Sidi Bou Saïd, les 8, 9 et 10 mai 1998. Textes réunis et présentés par Habib Belaid. Histoire du mouvement national 9. Tunis: L'Institut supérieur d'histoire du mouvement national, 1999.

Ferratotti, Franco. Histoire et histoires de vie: La Méthode biographique dans les sciences sociales. Emmanuel Lazega (introd.). Marianne Modak (trad.). Sociologies au quotidien. Paris: Méridiens, 1983.

Ganiage, Jean. Les Origines du protectorat français en Tunisie, 1861-1881. Paris: Presses universitaires de France; Tunis: Impr. S.E.F.A.N., 1959.

Méléro, Antoine en collab. avec Jean-Émile Neaumet. La Main Rouge: L'Armée secrète de La République. Jacques Derogy (préf.). Document. Paris: Éditions du Rocher, 1997.

Surveiller et enquêter en matière d'assassinats politiques. Dakar: Codesria; Amsterdam: Amnesty International, 2001.

Periodicals

«Interview with Abū Muqātil At-TūnusĪ.» Dabiq. no. 8 (2015). at: <http://bit.ly/1oOYVeN>.

الفصل الثالث عشر

دوافع العنف المعاصر في اليمن
الظاهرة الحوثية أنموذجًا

عبد الرحمن المعمري

تثير مشاهد العنف الطائفي كثيرًا من الاستهجان والاستغراب، ويظل السؤال مطروحًا عن دوافع هذه الجماعات لارتكاب هذه الأعمال الوحشية إلى درجة التباهي والاستعراض. ولَئن شهد تاريخ اليمن عددًا كبيرًا من دورات العنف في الماضي وصل إلى حدّ الاقتتال والتهجير واستباحة المحرمات مع الآخر - الطائفي - على حساب المشترك الواحد والنسيج الوطني والديني، فإن مظاهر العنف التي نشهدها اليوم تفوق ما سبق بشاعة. تركّز هذه الدراسة خصوصًا على أعمال العنف الطائفي لجماعة الحوثيين (يطلقون على أنفسهم «أنصار الله») التي تمثّل أنموذجًا متطرفًا وامتدادًا لقوى إقليمية وأفكار مستوردة غريبة على الواقع المحلي اليمني.

في الحالة اليمنية، وفي سياق الثورات المضادة على ثورات الربيع العربي، استطاعت جماعة الحوثي (أنصار الله) المنتشرة في مناطق في شمال اليمن أن تتمدد حتى وصلت إلى العاصمة صنعاء وما بعدها من محافظات يمنية. وعلى طول خط التمدد هذا كان شعارها هو محاربة الدواعش والقاعدة مبررًا داخليًا ولجلب التعاطف خارجيًا أو لتسويق حركتها ضمن «التحالف الدولي» لمواجهة الإرهاب.

أولًا: دوافع العنف

يقال «الحكم على الشيء فرع عن تصوّره»، ولا يمكن الزعم الإحاطة بفهم ظاهرة العنف ما لم تتضح حقيقة دوافعه التي تقف وراءه ابتداءً، أو التي تعزز وجوده وتقوِّيه. وربما يذهب بعضهم إلى تبسيط (أو تسطيح) دوافع العنف الذي نشاهده حاليًا وأسبابه، بتقسيمه مثلًا دوافع سياسية أو عقائدية فحسب. وهذا التبسيط للدوافع خطِر، لأنه لن يساعد في فهم هذه الظاهرة على النحو السليم، إضافة إلى أنه لن يساعد في معالجتها والتعامل معها.

في هذا السياق، هناك كثير من الكتابات حاوَل دراسة العنف من زوايا مختلفة. وسنعرض في هذه الدراسة أسباب العنف كما وردت في كتابين يُعدّان من المراجع الأساسية في هذا المجال؛ **أوّلهما** ما أورده تشارلز تيلي في كتابه The Politics of the Collective Violence (**سياسة العنف الجماعي**) حيث يصنف المؤلف الناس ثلاثة أصناف. من هنا، تختلف دوافع العنف الإنساني، أكان فرديًا أم جماعيًا، بناء على هذه الأصناف[1]:

- **العقائديون:** هذا الصنف - بحسب المراقبين - يؤكّد أهمية الوعي في أفعال الإنسان، حيث إن دوافع الإنسان وسلوكه، ومنها العنف بالطبع - بحسب هذه الفرضية - تتشكل تبعًا لعقائده ومفاهيمه وأفكاره وأهدافه وقيمه التي يكتسبها أساسًا من بيئته، ثم يقوم الإنسان بتمثيل هذه الأفكار المكتسبة وتطبيقها في وسطه الاجتماعي. ولاحتواء هذا العنف (ظاهرة وأعمالًا) الذي يمارسه هذا الصنف من الناس، يرى المراقبون - بناء على هذا التفسير - أنه يجب التركيز على الوعي والفكر، وإزالة الآراء الهدامة أو التخريبية أو حذفها حتى تتحقق مواجهة العنف.

- **السلوكيون:** تؤكّد هذه الفرضية استقلالية الدوافع والحوافز والفرص عن العوامل الخارجية - فكرية أو اجتماعية - كما تؤكد أن هذه الدوافع والحوافز والفرص تشكل محددات سلوك الإنسان المختلفة - كالعنف مثلًا. ولإثبات هذه الفرضية يستدلون مثلًا بظهور نزعات العنف في الإنسان البدائي (ما قبل العقائد والأيديولوجيات)؛ إذ نجدها في نظرية «الاختيار الطبيعي أو الجنسي» (Natural

(1) Charles Tilly, The Politics of the Collective Violence, Cambridge Studies in Contentious Politics (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003), p. 5.

Selection) لداروين القائمة على أساس البقاء للأصلح التي تعطي الأفضلية للأفراد القادرين على توظيف الوسائل العدائية للحصول على المأوى أو الغذاء، إضافة إلى الحماية من الأخطار. في حين يرى دارسون آخرون في هذا المجال النزعات المختلفة للإنسان - كالميل إلى العنف الجماعي - بوصفها سلوكًا إنسانيًا يعود إلى توافر الحاجة والحافز للسيطرة والاستغلال والاحترام والحماية والأمان.

- **التواصليون:** تركّز هذه الفرضية على أهمية التعامل بين الفرد والمجموعة في تشكيل دوافع الإنسان وتأثير التعامل مع الآخرين - بحسب الفرضية - أكبر من تأثير الأفكار والعقائد أو النزعات السلوكية أو العوامل الوراثية. يقول المهتمون بهذه الفرضية إن الإنسان يطوّر شخصيته وممارساته من خلال التعامل والاختلاط مع الناس الآخرين، حيث يتضمن الاختلاط دائمًا عمليتَي التفاوض والإبداع. وبهذا، تصبح الأفكار وسيلة ومنتجًا للتعامل الاجتماعي، بينما تعمل الدوافع والحوافز والفرص في داخل تعامل اجتماعي تفاوضي مستمر. وبحسب هذه الفرضية، فإن ممارسات الإنسان كلها هي عمليات تفاوضية، وحتى العنف الجماعي هو نوع من المحادثات، التي تأخذ صورة وحشية.

يخلص المؤلف إلى أنه في حين أن أحد الأنواع يفسر بعض ظواهر العنف الجماعي أو حوادثه، فإن العنف بصورة عامة يكون حصيلة تفاعل الأنواع الثلاثة المذكورة سابقًا، وتأثيرها.

في كتاب The Psychology of Genocide Massacres, and Extreme Violence (**سيكولوجية الإبادة الجماعية والمذابح والعنف المفرط**) يضيف المؤلف دونالد ج. داتون أبعادًا وأسبابًا أخرى للعنف، منها البعد السياسي؛ إذ يقول إن الدول غالبًا ما تتقبل ارتكاب الفظاعات إذا كانت تعني تحقيق أهدافها السياسية أو تعزيز سيطرتها. وللاستدلال على ذلك ضرَب أمثلة من التاريخ القريب (القنبلة الذرية على اليابان)، ومن القرون الوسطى (الحروب الصليبية)، ليخلص إلى أن عملية إنتاج المذابح لا تختلف في القرن الواحد والعشرين عما كانت عليه في القرن الحادي عشر[2].

(2) Donald G. Dutton, The Psychology of Genocide, Massacres, and Extreme Violence: Why «Normal» People Come to Commit Atrocities (London: Praeger Security International, 2007), p. 18.

أما العنف الشديد، بحسب داتون، فربما يصبح أمرًا عاديًا في أيّ ثقافة «عندما تتوافر أحوال هبوب العاصفة»، ولا تنحصر هذه الأحوال في ثقافة دون أخرى. وهو هنا كأنه يميل إلى صنف «السلوكيون» المذكور سابقًا، والقائل إن الطبيعة العدوانية موجودة في جينات الإنسان. ويميل علماء علم الأحياء الاجتماعي (Socio-biologists) للنظر إلى العنف الشديد بوصفه موروثًا وآثارًا متبقية في الإنسان منذ أن كان «مفترسًا» في قديم الأزمان.

بعيدًا عن الأهداف السياسية والعقائدية، ربما يكون القيام بعمليات القتل وارتكاب الفظاعات أحيانًا لتحقيق هدفٍ نفسي ضد الخصم، ويهدفان، بحسب عبد الباري عطوان في كتابه عن الدولة الإسلامية، إلى زرع الرعب في قلوب الأعداء أو الجماعات المستهدفة وجعلها غير قادرة على المقاومة، والتاريخ حافل بالشواهد في هذا المجال من أيام التتار والصليبيين وغيرهم[3].

لتأكيد أن كثيرًا من هذه الفظاعات يتجاوز الطبيعة البشرية الإنسانية، تلجأ الجماعات/ الجيوش إلى تدريب أفرادها وقادتها على مشاهدة هذه المواقف والتعامل معها، حتى يتعوّدوا عليها ويتخلصوا من الاشمئزاز الطبيعي. وفي هذا الصدد يذكر عطوان في كتابه المذكور أن الجنود اليابانيين أُخضعوا في الحرب العالمية الثانية عمدًا لإضعاف حساسيتهم حيال الأفعال الفظيعة وعُرض عليهم قطع رؤوس سجناء وهم أحياء. وفي البداية، شعروا بالاشمئزاز لكنهم مع مرور الوقت باتوا متمرسين وقويَ عودهم على تحمل الفظاعات المرتكبة على أيديهم هم، وعلى أيدي رفاقهم[4].

تمثّل هذه التصنيفات المختلفة لأنواع العنف (العقائديون والسلوكيون والتواصليون) وكذا الدوافع المتنوعة (النفسية والسياسية والعقائدية)، الإطار النظري لهذه الدراسة لتحليل دوافع العنف الطائفي - الجماعي - لدى جماعات مثل أنصار الشريعة وأنصار الله في اليمن.

---

(3) عبد الباري عطوان، **الدولة الإسلامية: الجذور، التوحش، المستقبل** (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 148.

(4) المرجع نفسه، ص 152.

=

ثانيًا: العنف في الفكر الزيدي
أنصار الله - النشأة التكوينية والمكوّنات الأيديولوجية

قبل الشروع في هذا المبحث، يلزم توضيح نقطة منهجية تتعلق بالزيدية ونسبتها إلى الإمام زيد بن علي (ت 122هـ) والتطورات الفكرية والعقدية التي شهدها الفكر الزيدي في المراحل اللاحقة؛ إذ إن قِصَر حياة المؤسس زيد بن علي (80هـ-122هـ)[5] مع انشغاله بالهم العام، لم يُتِيحا الفرصة لوضع أصول المذهب وقواعده، وتركّز معظم تراثه في الكتاب المنسوب إليه باسم «مسند الإمام زيد»، ما أفسح المجال واسعًا لظهور مذاهب في داخل المذهب الزيدي نفسه، كالجارودية والسليمانية والصالحية؛ فمعظم ما يُنسَب حاليًا إلى الزيدية - كما هو سياق بحثنا هذا - يتناول الزيدية في المرحلة المتأخرة (نهاية القرن الثالث الهجري)، وفي نسختها الهادوية (نسبة إلى الإمام الهادي بن الحسين، المتوفى في عام 298هـ).

على الرغم من الوصف الشائع للمذهب الزيدي بصورة عامة، وهو أنه أكثر المذاهب الشيعية اعتدالًا وقربًا من أهل السنّة إلى درجة وصفه بأنه يمثّل سنّة الشيعة أو شيعة السنّة، فقد يصدق هذا التوصيف على جانبٍ معيّن من الفكر الزيدي، وهو ما يتعلق بموقف الزيدية من الإمامة أو الخلافة؛ فهي لا تعتمد مذهب الاثني عشرية القائل بالنص على الإمامة وكذا عصمة الإمامة[6]، حيث يختط المذهب الزيدي خطًا مختلفًا يقوم على نظرية تقديم المفضول على الأفضل بوصفه مخرجًا تاريخيًا لموقفهم من خلافة الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين تقدّموا علي بن أبي طالب. ومن نواحي الاعتدال الذي يراه الآخرون في المذهب الزيدي ناحية النأي عن سبّ الصحابة وشتمهم، فضلًا عن تكفيرهم، الأمر الذي يمثّل علامة مميزة عن المذهب الاثني عشري القائم على تكفيرهم. بل إن مصطلح الاثني عشرية ووصفهم بالرافضة في إحدى الروايات يعودان إلى الإمام زيد بن علي، إمام المذهب الزيدي. ومن نواحي الاعتدال التي أعَدّها بعض الباحثين في المذهب الزيدي ناحية التقارب الفقهي مع بعض المذاهب السنية، كالحنفية، وكذا اشتراكه

(5) محمد أبو زهرة، **الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1959)، ص 22.

(6) المرجع نفسه، ص 191.

مع المعتزلة في كثير من أصول العقيدة. يعود هذا التقارب من الناحية التاريخية إلى علاقة التتلمُذ والأستاذية التي ميزت العلاقة بين الإمام زيد بن علي من جهة والإمام أبي حنيفة وواصل بن عطاء زعيم المعتزلة، من جهة أخرى[7].

إذا كان كل ما سبق يُدخل المذهب الزيدي في خانة الاعتدال، فدراسة أصول المذهب الزيدي ومبادئه تشير إلى أن المذهب الزيدي مذهب «ثوري عنيف» من الناحية السياسية؛ فإذا كانوا لا يقولون بالنص في الإمامة، فإن من أهم شروطهم لنيل مرتبة الإمامة هو الثورة أو «الخروج» بمصطلح الزيدية التي تشترط أن «يخرج الإمام داعيًا لنفسه»[8]. فيفتح هذا الشرط باب الثورة أمام كل طامح لزعامة سياسية؛ إذ لا تتحقق له الزعامة ويدين الناس له إلا إذا خرج مناديًا بالثورة. وعن شرط الخروج، يقول مؤلف كتاب **تاريخ الأئمة الزيدية في اليمن حتى العصر الحديث**: «ولكن هذا الشرط نفسه كان عونًا لبعض الطامعين منهم في الخروج على الإمام القائم بالأمر. وقد أدى هذا المبدأ من دون شك إلى قيام كثير من الفتن والاضطرابات منذ دخول المذهب الزيدي إلى اليمن»[9]. وإذا كان الخروج يُعدُّ «عملًا ثوريًا» من الناحية السياسية، فهو لا ينفصم عن دوافعه الفكرية والعقائدية التي تبيح لهذا الخارج أن يسفك الدماء ويستحل الحرمات في سبيل تحقيق الهدف الذي خرج من أجله.

إضافة إلى ذلك، إن من أصول العقيدة عند الزيدية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[10]، على عكس الشيعة الاثني عشرية التي تعتقد بالتقية والتستر وتجعلها من صلب عقيدتها. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موجَّه أساسًا إلى الجانب السياسي لا الاجتماعي، وهو الأمر الذي سار عليه مؤسس الزيدية في ثورته على هشام بن عبد الملك (71-125هـ/691-743م)، ودفع حياته ثمنًا لهذا الخروج ولهذه الثورة في عام 740م ليؤسس مسارًا ثوريًا لأتباعه بعد ذلك[11].

---

(7) المرجع نفسه، ص 202.

(8) المرجع نفسه، ص 192.

(9) محمد بن محمد بن يحيى زبارة، **تاريخ الأئمة الزيدية في اليمن حتى العصر الحديث**، تقديم وعرض محمد زينهم محمد عزب، من تراث اليمن (1) (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998)، ص 7.

(10) أبو زهرة، ص 215.

(11) شهد مبدأ الخروج عند الزيدية تطورًا وتحولًا في التأصيل لمبدأ الخروج، فمن ثورة ضد بني أمية - في خروج الإمام زيد على هشام بن عبد الملك - إلى محاولة ادّعاء الحقّ الإلهي وصبغها بالفكر السلالي.

هذا على الصعيد النظري، أما على الصعيد العملي، فستجد من خلال متابعة السياق التاريخي للدعوة الزيدية أنها دعوة «ثورية عنيفة» من الطراز الأول؛ فمؤسسها قاد ثورة انتهت بمقتله ليقوم بعده ابنه يحيى بن زيد الذي ناله ما نال والده في عام 743م، وهكذا فيمن جاء بعدهم، حيث أمضوا حياتهم مطارَدين ومقتولين حتى أُسِّست أول دولة لهم في اليمن بمجيء الهادي يحيى بن الحسين (245-298هـ/859-911م) إلى صعدة (242 كلم شمال غرب العاصمة صنعاء) في عام 284هـ/898م.

على مدار نحو ألف عام (898م-1962م)، حكم فيها الأئمة الزيديون اليمن، بلغوا نحو 72 إمامًا لهذه الفترة، وترجم بعض المؤلفات التاريخية لمئة وعشرين إمامًا[12]. وكانت السمة السائدة في هذه الفترة الصراعات المسلحة والعنف الاجتماعي والثورات المتعاقبة. غير أن هناك أئمة اشتهروا وفاقوا غيرهم في التطرف في أعمال العنف ضد خصومهم ومخالفيهم.

كانت أعمال العنف الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة مبنية على مرجعية فكرية وعقائدية تقوم على تكفير المخالف واستباحة الأموال وهدم البيوت والمساجد، بل وحتى سبي النساء. تكرر حدوث هذا الأمر أكثر من مرة، كما حدث للمُطَرِّفية (إحدى فرق الزيدية) على يد الإمام عبد الله بن حمزة (ت 614هـ/1217م) الذي بعد أن كفّرهم استباح دماءهم وأموالهم وسبى نساءهم وهدم مساجدهم وأحرق كتبهم ومحا كل آثارهم؛ فقد «أحدث في المطرفية القتل والهدم ومارس ضدهم الإرهاب والعنف والقسوة لذلك فقد تفرغ لهم فقتل رجالهم وسبى نساءهم وأطفالهم وهدم مساكنهم وخرب مزارعهم وممتلكاتهم فلم تشفع لهم كثرة عبادتهم وزهدهم وأعمال البر وخدمة الفكر، بل إنه أصدر حكمه الجائر ضدهم، ونفذه بكل قسوة ووحشية، إذ حكم على مناطقهم وهجرهم أنها دار حرب وما أدراك ما دار الحرب عند عبد الله بن حمزة (تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم ويقتلون بالغيلة والمجاهرة ولا تقبل توبة أحد منهم)»[13].

---

(12) مع التنبيه أن حكمهم في الأغلب لم يشمل كامل اليمن الجغرافي، بل كانت مناطق سيطرتهم بين مدٍ وجزر.

(13) عبد الفتاح محمد البتول، **خيوط الظلام: عصر الإمامة الزيدية في اليمن (284-1382م)** (صنعاء: مركز نشوان الحميري للدراسات والنشر، 2007)، ص 142.

تكرر الأمر لأهل صنعاء على يد الإمام نفسه الذي جهّز جيشًا بقيادة أخيه الأمير يحيى بن حمزة، وأباح له صنعاء التي دخلها بالفعل وقتل رجالها «وسبى ستمئة سبية من نساء صنعاء، واقتسموهن في قاع طيسان». وعندما استنكر الناس سبي نساء المسلمين، قال عبد الله بن حمزة «أما النساء فنحن الآمرون به»، ثم ذهب يؤصّل لفعلته الشنيعة؛ فألّف كتابًا بعنوان **الدرة اليتيمة في أحكام السبا والغنيمة**، أكّد فيه شرعية ما قام به، وأنه لم يخرج «عما أفتى به أئمة أهل البيت من قبله»[14]. وكذلك فعل الإمام المتوكل على الله إسماعيل (ت 1087هـ/1676م) في القرن السابع عشر الميلادي، حيث استطاع توحيد كامل الأراضي اليمنية تحت حكمه (1644-1676م)، ورأى أن أبناء جنوب اليمن وشرقه (الشوافع: السنّة الذين يتبعون المذهب الشافعي) «كفار تأويل خصوصًا وقد حكمهم الأتراك - وهم (أي الأتراك) في نظره كفار تأويل أيضًا - وقد جعل أرضهم خراجية[15] - كما فعل الرسول في أرض خيبر». وألّف في ذلك كتابه **إرشاد السامع إلى جواز أخذ مال الشوافع**. ولما أتاه الناس شاكين، ما كان ردّه عليهم إلا أن قال «إنني أخشى أن يسألني الله عما أبقيت في أيديهم»[16].

ليست مظاهر العنف الداخلي نتاج فكرة الخروج شرطًا للإمامة فحسب، بل لأن الإيمان قُرن أيضًا بإمامتهم والانصياع لحكمهم بالإيمان بالله ورسوله؛ فكفّروا مخالفيهم في العقيدة والرافضين لهم، إضافة إلى الحدة والشدة مع هذا المخالف لهم في العقيدة. ولا غضاضة في اعتماد الأفكار العقائدية المجردة، لكن الإشكالية تظهر عند موقفهم المتطرف من المخالف، وهو ما يظهر في مؤلفاتهم وسياسات أئمتهم؛ إذ يسارعون إلى تكفير المخالف (كفار التأويل) لهم ولو في جزئيات، ويبنون عليه أحكام الكفار كله؛ من استباحة المال والأنفس، إلى درجة تحريم أكل ذبيحة أهل السنّة، كما قال الإمام الهادي، مؤسس الزيدية في اليمن:

(14) إسماعيل الأكوع، **هجر العلم ومعاقله في اليمن**، ج 3 (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995)، ص 1211.

(15) في الفقه الإسلامي، تقسم الأرض أرضًا خراجية وأرضًا عُشرية؛ فالخراجية هي التي فتحها المسلمون بالصلح مع أهلها أو عنوة وتركوها في أيدي أهلها على تأدية الخراج كبلاد الشام ومصر، بينما العُشرية يؤخذ منها الزكاة (العُشر) كالمدينة المنورة واليمن.

(16) محمد بن عبد الله الإمام، **رافضة اليمن على مر الزمن** (ذمار، اليمن: دار الحديث، 2006)، ص 377.

«يحرم من الذبائح ست: ذبيحة اليهودي...، وذبيحة المشبّه لأنه يقول: أنه يعبد الذي يقع عليه بصره يوم القيامة»[17]. بل ربما يفقد المخالف لهم حق الكافر على المسلم (حق الدعوة)، حيث لا يُتعامل معهم إلا بالعنف والسلاح.

من هذا الإرث الثقافي التاريخي والعقائدي أُسّست جماعة الحوثيين في تسعينيات القرن الماضي مستندة إلى هذا الركام الضخم من التكفير والعنف الفكري والعملي، ليكون الناتج بالحصيلة جماعة تؤمن بالعنف وسيلة للتغيير والتقرب إلى الله به. وقد مرّت الحوثية بثلاث مراحل نعرضها سريعًا، كما يلي:

- **المرحلة الأولى: التجميع ونشر الفكرة (1992-1997):** تمثلت هذه المرحلة بتأسيس جماعة «الشباب المؤمن» في عام 1992[18]، وهي الجماعة التي أنشأها في مطلع التسعينيات محمد بدر الدين الحوثي مع زميله محمد سالم عزان، مظلة شبابية ثقافية لنشر الفكرة الزيدية بين مريديها وإحياء تعاليم المذهب الذي كاد أن يندرس وقتها. وكان من أهم أهداف هذه المرحلة «تشبيب» المذهب الزيدي الذي كان يهيمن عليه المشائخ في كل من صعدة في شمال اليمن وفي العاصمة صنعاء. وساعده في الانتشار عدد من العوامل الداخلية والخارجية المتعلقة بالوضع اليمني بعد الوحدة، والتنافس الحزبي بين الأحزاب، ومحاولة استقطابه من هذا الطرف أو ذلك، أو بغية عمل توازنات مع أحزاب إسلامية أخرى (كالتجمع اليمني للإصلاح)، أو مع جماعات سلفية وصوفية موجودة في الساحة.

المرحلة الثانية: التكوين والتنظيم السياسي (1997-2004): في هذه المرحلة، جرى الانقلاب على المؤسسين السابقين ليستلم دفة الجماعة حسين بدر الدين الحوثي وعبد الله الرزامي[19]. وتميزت هذه المرحلة بالتوجه من

---

(17) يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي، **المجموعة الفاخرة: مجموعة كتب ورسائل الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم**، تحقيق علي أحمد محمد الرازحي (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 2000)، ص 289.

(18) عادل الأحمدي، **الزهر والحجر: التمرد الشيعي في اليمن وموقع الأقليات الشيعية في السيناريو الجديد**، ط 2 (صنعاء: مركز نشوان الحميري للدراسات والنشر، 2007)، ص 130.

(19) المرجع نفسه.

الجانب الفكري إلى الجانب السياسي، بل والعسكري في المرحلة الأخيرة من هذه الفترة؛ إذ بدأوا دعوتهم في أوساط الشباب، فعُقِدت المخيمات وأقيمت الرحلات وأنشئت المراكز الصيفية والمدارس التعليمية، وجرى الانتشار في المحافظات المختلفة من خلال أنواع النشاط المختلفة هذه. كما تميزت هذه المرحلة بظهور التأثر الكبير بالثورة الإيرانية وأنموذج حزب الله من خلال كتبهما أو نشاطهما، واستفادوا من رغبة النظام اليمني في ذلك الحين في استقطابهم ومدّ يد العون إليهم نكاية بخصمه آنذاك، التجمع اليمني للإصلاح، فحصلوا على عدد من الميزات والمساعدات، ما ساهم في اشتداد عودهم وانتشارهم.

- **المرحلة الثالثة: المواجهات المسلحة مع الدولة (2004-2010):** في هذه الفترة، خاض الحوثيون ست جولات من المواجهات المسلحة؛ كانت الجولة الأولى بين حزيران/يونيو 2004 وأيلول/سبتمبر 2004، وانتهت بمقتل زعيم الجماعة حسين الحوثي. كانت رقعة المواجهات في هذه الجولة لا تتجاوز 15 في المئة من مساحة محافظة صعدة (التي تبلغ مساحتها 11 ألف كيلومتر مربع ويسكنها أقل من 800.000 نسمة، يمثلون 5.3 في المئة من سكان اليمن)، لتشتعل الجولة الثانية في آذار/مارس 2005، وتستمر حتى أيار/مايو من العام نفسه، بقيادة والده بدر الدين الحوثي وعبد الله الرزامي، وشملت نحو 20 في المئة من مساحة محافظة صعدة. وبدأت الجولة الثالثة في تشرين الثاني/نوفمبر 2005 واستمرت ثلاثة شهور، حتى شباط/فبراير 2006. وفيها بدأ اسم عبد الملك الحوثي، الزعيم الحالي للجماعة، في الظهور. وشملت رقعة الحرب نحو 25 في المئة من مساحة المحافظة. وهدأت جبهات القتال طوال عام 2006 الذي شهد انتخابات رئاسية، فاز فيها الرئيس علي عبد الله صالح على مرشح المعارضة فيصل بن شملان. وكانت المفارقة تصويت محافظة صعدة - منطقة الصراع المسلح - بنسبة تجاوزت 90 في المئة للرئيس صالح.

إلا أن الهدوء لم يدم مطوّلًا، بل اشتعلت الجولة الرابعة في كانون الثاني/يناير 2007، وانتهت بوساطة قطرية في حزيران/يونيو من العام نفسه، لتشمل المواجهات نحو 75 في المئة من مساحة محافظة صعدة. وعادت المواجهات في آذار/مارس 2008، واستمرت حتى تموز/يوليو من العام نفسه. وشهدت المواجهات توسعًا خارج النطاق الجغرافي السابق في ثلاث محافظات (صعدة،

وعمران، وصنعاء). مع الجولة السادسة في آب/أغسطس 2009، تفجّر الوضع من جديد في محافظات صعدة وعمران والجوف، ووصل إلى الحدود الشمالية مع المملكة العربية السعودية التي لم تسلم من المناوشات؛ فتدخّل الطيران السعودي على خط المواجهة ضدّ الحوثي في هذه الجولة. ووصل عدد المقاتلين المشاركين للحوثي في هذه الجولة بحسب بعض التقديرات إلى نحو عشرة آلاف مقاتل[20].

- **المرحلة الرابعة: المشاركة في الثورة (2011):** شارك الحوثي متأخرًا وانضم إلى ما اصطلح عليه حينذاك «ساحات التغيير» ضد النظام السابق ورئيسه علي عبد الله صالح. وكانت الساحات نفسها تشهد تنافسًا واستقطابًا داخليًا بين الحوثيين من جهة، وباقي المكوّنات الشبابية والحزبية من جهة أخرى. إلا أن توقيع المبادرة الخليجية التي قضت بتخلّي الرئيس السابق عن منصب الرئاسة لنائبه حينذاك عبد ربه منصور هادي، أدّى إلى أول شقاق علني في الصف الثوري؛ إذ رفض الحوثيون المشاركة في المبادرة وما نتج منها من انتخابات رئاسية وحكومة وفاق.

في موقف براغماتي مناقض لموقفهم السابق من المبادرة الخليجية، شارك الحوثيون في مؤتمر الحوار الوطني (آذار/مارس 2013 - كانون الثاني/يناير 2014) (أحد مقرّرات المبادرة الخليجية)، وجرى تمثيلهم بعدد 35 من إجمالي 565، بما نسبته 6 في المئة تقريبًا. غير أن الحوثيين بدأوا أعمالهم العدوانية التوسعية، بينما كانت القوى الوطنية المختلفة منشغلة بجولات الحوار الوطني، وكان أول ما قاموا به تهجير طلاب دار الحديث السلفية من إحدى قرى دماج في كانون الثاني/يناير 2014، بعد مواجهات ومناوشات استمرت نحو ثلاثة شهور، ليمتد توسعها بعد ذلك إلى المحافظات المجاورة، حتى جرى إسقاط محافظة عمران (تموز/يوليو 2014) ثم دخول العاصمة صنعاء (أيلول/سبتمبر 2104). وبسيطرتهم على العاصمة صنعاء، أخذوا يتوسعون نحو مناطق وسط اليمن وجنوبه وغربه.

---

(20) عارف علي العمري، «حرب صعدة من أول شرارة حتى آخر قذيفة»، **الحوار المتمدن**، 2009/10/28.

مارست جماعة الحوثي في حروبها ضد الجيش اليمني في أثناء الجولات الست (2004-2009)، وفي المراحل اللاحقة في أثناء توسعها في المحافظات الأخرى، كثيرًا من أعمال العنف ضد خصومها، كالقتل والتعذيب والتهجير وتفجير البيوت والمساجد وتلغيم الجثث واستخدام المدنيين دروعًا بشرية. وبلغ بهم الأمر حدّ التباهي بقتلهم عددًا يصل إلى الستين ألف جندي في جولات الحروب الست[21]. وتكررت هذه الممارسات في مواجهات الجماعة ضد خصومها، حتى أصبحت كالسيناريو الثابت حيثما حلّت ميليشياتها. ولعلّنا نجد في تاريخهم المذكور سابقًا - الإمام عبد الله بن حمزة مثلًا - ما يفسر إصرارهم على مثل هذه الممارسات؛ فهي ليست أعمالًا عشوائية أو ردات فعل اعتباطية فحسب، بل إنها تنطلق أيضًا من إرث تاريخي وفكري ومن أهداف سياسية واضحة.

ثالثًا: دوافع العنف الطائفي عند الحوثيين

1- الدافع الفكري والعقائدي

كما سبق أن أوضحنا، يؤكّد هذا البعد أهمية الوعي في أفعال الإنسان، ومن هنا، يتشكّل العنف مع باقي دوافع الإنسان وسلوكه تبعًا لعقائده ومفاهيمه وأفكاره وأهدافه وقيمه التي يكتسبها أساسًا من بيئته، ثم يقوم بممارستها في وسطه الاجتماعي. وبدراسة هذا البعد، نستطيع اكتشاف أهمية المفاهيم والعقائد والمعارف في توجيه سلوك الإنسان.

لدراسة العنف بوصفه ممارسة، سنجد أنه قائم على عدد من الأسس المعرفية أو العقائدية أساسها مبدأ التكفير للمخالف؛ فالحوثيون جماعة دينية تقوم على فكرة تكفير الآخر المخالف بوصفها مبدأ نظريًا عندها وما ينتج منه أو يترتب عليه، من استحلال الدم والعِرض والأموال. فهذه الجماعة - كما عرضنا - تستند إلى تاريخ وموروث تاريخي وعقائدي يضيق بالمخالف ويستعديه بل ويكفّره؛ فالآخَر هو كافر (تأويل) في نظره يحِلّ دمه وماله بل وتُسبى نساؤه كما فعل الإمام عبد الله بن حمزة مع المطرِّفية وتأصيله هذه الممارسات في كتابه **الدرة اليتيمة في أحكام**

(21) صرّح بذلك محمد البخيتي عضو المكتب السياسي للحوثيين، في إحدى مقابلاته إلى قناة الجزيرة (برنامج ما وراء الخبر)، بتاريخ 10 نيسان/أبريل 2014.

السّبا والغنيمة. ويدلّ هذا كله على عدم تقبُّل المخالف، بل والتقرُّب إلى الله بتكفيره وقتله.

في السياق نفسه، نرى أن هذه الجماعة تعتبر نفسها وأفرادها الحق المطلق؛ فمن خلال اعتماد جماعة الحوثي مثلًا اسم أنصار الله المستوحى من الآية الكريمة عن حواريي النبي عيسى الذين استجابوا له فآمنوا به بينما كفر الآخرون به (سورة الصف/الآية 14)، ترى أن غيرها هو الكافر الذي تنطبق عليه أحكام الكافر بحسب تصوراتهم وعقائدهم، وترى في نفسها أيضًا أنها هي الجماعة التي لبّت نداء الله وتسير على منهجه ومن عداها تخلّف عن هذه «المسيرة» كما تخلّف أولئك الذين نزلت فيهم الآية عن الإيمان بنبي الله عيسى. وللاستزادة في دلالة التسميات، في الحقيقة، يجد الناظر والمحلل للأسماء التي أطلقتها الحوثية على أفرادها هذه الدلالة المشار إليها سابقًا؛ بدءًا من الاسم الأول في التسعينيات جماعة «الشباب المؤمن»، وإطلاق اسم «أنصار الله» على جماعتهم منذ مشاركتهم في مؤتمر الحوار الوطني، ثم تسمية زحفهم وهجومهم على المدن والمحافظات اليمنية في عام 2014 بـ «المسيرة القرآنية»، فهذه التسميات فيها تزكية للنفس وادّعاء احتكار الحقّ، ولو في اللاوعي عند الأفراد؛ فهم «الشباب المؤمن» و«أنصار الله» و«المسيرة القرآنية»، وتجري تعبئتهم عقائديًا تبعًا لهذه التسميات.

هذا الموقف من تكفير المخالف وتزكية النفس و«الصف/الجماعة» وصبغ أعمالهم أنهم في مهمة مقدّسة، يساهم في «تخفيف مستوى النهي الداخلي»، كما سماه عبد الباري عطوان في كتابه عن الدولة الإسلامية، بل ربما يصل إلى درجة أنه يكوّن شهية لقيام أشخاص بأعمال عنيفة جدًا لم تظهر عليهم من قبل علامات الميل إلى مثل هذه الأفعال[22]. إن هذه القناعات الفكرية والعقائدية تتيح دافعًا لهذه الجماعات لتغذية العنف وممارسته.

2- الدافع السلوكي

يركّز هذا البعد على العنف بوصفه ظاهرة سلوكية فردية مبنية على حاجات داخلية للإنسان، كالرغبة في (أو الحافز من أجل) السيطرة والاستغلال والاحترام

---

(22) عطوان، ص 152.

أو الحاجة إلى تأمين الحماية والأمان. ويمثِّل العاملان (الرغبة في السيطرة، والحاجة إلى الحماية) دافعًا للإنسان للقيام بممارسات العنف. ولعلّنا هنا نستطيع أن نجمع شواهد على العنف والممارسات العنيفة لدى جماعتي الحوثي والقاعدة، تربط بين ممارساتهم العنيفة ودوافعها السلوكية، بناء على عاملَي الرغبة في السيطرة والحاجة إلى الحماية؛ ففي مسيرتهم، انتقل الحوثيون من مرحلة «تبني» الدولة لهم، أو غض الطرف عنهم في الأقل في مرحلة التسعينيات، إلى مرحلة المواجهة ومحاولات الاستئصال في أثناء اندلاع المواجهات المسلحة بين القوات المسلحة اليمنية وأتباع الحوثي. واتسمت هذه المرحلة (2004-2010) عمومًا باعتماد سياسة اليد الغليظة، من ملاحقات واعتقالات وتعذيب لأفراد الجماعة في سجون النظام اليمني، إضافة إلى مشاعر الكراهية والحقد التي تولَّدت عندهم جراء سقوط ضحاياهم في المواجهات المسلحة. يعزِّز هذا الرغبة في الانتقام والأخذ بالثأر، خصوصًا أن البيئة التي نتحدث عنها - محافظة صعدة والمحافظات المحيطة بها - من البيئات القبلية التي تنتشر فيها ثقافة الثارات والانتقام.

لم يفلح اعتماد الحلول الأمنية والعسكرية التي اعتمدتها الحكومة اليمنية في التعامل مع الحوثيين على فترات، إلا في منحهم مزيدًا من التعاطف القبلي والشعبي في أحيان كثيرة، خصوصًا في بيئاتهم الحاضنة في شمال اليمن؛ إذ عزّزت مبدأ المظلومية التاريخية الذي ترفعه الجماعة وتبرّر به خروجها على الدولة.

3- الدافع التواصلي (الاجتماعي)

يركّز هذا البعد على دور المجتمع والتعامل معه في تشكيل دوافع الإنسان. كما يولي التعامل مع الآخرين تأثيرًا أكبر من تأثير الأفكار والعقائد أو النزعات السلوكية في الإنسان؛ فمن خلال احتكاك الإنسان وتعامله مع بيئته المحيطة يطوّر شخصيته وممارساته على نحو سلبي أو إيجابي. والدعوة الحوثية في أساسها الاجتماعي هي دعوة عنصرية، تقوم مبادئها على سياسة التفضيل بين الناس والأفراد بناء على السلالة والعرق؛ إذ يُقسَّم الناس والمجتمعات طبقات يحتلون هم الصدارة فيها (طبقة السادة)، ثم طبقات القضاة (أو الفقهاء) والتجار، وانتهاء

بالعبيد والخدم[23]. وفي كل حال، بالنظر إلى هذا البعد الاجتماعي سنجد أن البيئة الاجتماعية لجماعة الحوثيين تتسم ببعض الخصائص التي تميّزها؛ فالخصائص والثقافة في كل بيئة ومجتمع تنعكس على أفراده وتطبعهم بسمات مميزة. ولعلّ السمتين الرئيستين التاليتين من أهم خصائص بيئة الحوثيين:

أ- السمة الأولى: التدين

بوصف اليمن بلدًا محافظًا، يحتل الدين فيه سُلّم الاهتمامات في حياة الناس، ويغلب على المجتمع الالتزام الديني وتقديس شعائر الدين في الحياة اليومية والمعاملات، واحترام كل ما له صلة بالدين. ولذلك تجد الدعوات الدينية، أو التي تربط نفسها بالدين، صدى وهوى في أنفس الناس ما يدفعهم إلى الاتباع، ومن ثم إلى الحماية والاصطفاف معها في معاركها التي تخوضها تحت شعارات دينية. كما أن هذا العامل مهم جدًا؛ إذ تجد أن رجل الدين (أو عالم الدين بمصطلح أدق) يمثّل أهم ما في حياة الناس؛ فهو الأستاذ في المدرسة والخطيب في المسجد والقاضي في المحكمة، بل وفي أحيان كثيرة المعالج لبعض الأمراض. ولذلك، ليس غريبًا أن نجد أن الحوثيين نجحوا من خلال التسميات، كأنصار الله والمسيرة القرآنية على سبيل المثال، في تقريب الناس والتفافهم حولهم؛ فشعاراتهم التي يرفعونها لا تصادم بيئتهم.

ب- السمة الثانية: القَبَلية

هذه السمة لها أكثر من أثر؛ فمن ناحية تدلّ على غياب الدولة المركزية وأدواتها أو ضعفها، لتحلّ مكانها بنية القبيلة وتقوم ببعض أدوارها؛ فحالتا السلم والحرب لا تزالان - على سبيل المثال - شأنًا قبليًا في الأغلب، وأقصى ما تستطيع الدولة المركزية القيام به هو التوسط لحلّ الخلاف بين القبائل المتنازعة. والأثر الآخر لسمة القبلية هو تغليب الأعراف القبلية حتى على القوانين السائدة، بل وأحيانًا على أحكام شرعية (كإرث النساء، وجرائم الشرف... وغيرها). ويفسّر هذا حماية القبائل بعض المطلوبين أمنيًا المستجيرين بها، الأمر الذي لا يعني

---

(23) عبد العزيز المسعودي، **معالم تاريخ اليمن المعاصر: القوى الاجتماعية لحركة المعارضة اليمنية 1905-1948** (صنعاء: مكتبة السنحاني، 1992)، ص 18.

بالضرورة اعتناق المبادئ نفسها، لكنه العرف القبلي في نجدة الملهوف وعدم ردّه. من جانب آخر نجد أن سمات القبيلة كالشجاعة ورفض الظلم والاعتداد بالنفس والمعتقد، كلها صفات يكتسبها أبناء القبائل ويتفاخرون بها، ولعلّنا نجد فيها بذورًا للعنف.

إضافة إلى ذلك، أتاحت البيئة الاجتماعية «الزيدية» التي نشأت فيها جماعة الحوثيين في محافظة صعدة في أقصى الشمال اليمني للحوثيين حاضنة لهم، حيث يشكل المذهب (الزيدي) والسلالة (الهاشمية) أبرز ملامحها؛ ففي هذه البيئة «لا تعدّ الزيدية مجرد نظام اعتقاد، بل تساهم أيضًا مع القبلية في التراتبيات الاجتماعية وقواعد التفاعل»[24]. فالمجتمع في هذه البيئة ينقسم طبقات مختلفة، منها طبقة السادة (الذين ينتسبون إلى علي وفاطمة)، وهؤلاء تاريخيًا هم الرافعة الأساسية للمذهب الزيدي يسندهم من يواليهم من الطبقات الأخرى. وشكل السادة «قلب الأرستقراطية الدينية خلال الإمامة الزيدية لأنهم كانوا الزيديين الوحيدين المؤهلين للحكم، وكثيرًا ما كان الأئمة يعتمدون عليهم لتشكيل أغلبية مسؤولي الحكومة. والحقيقة أنه نظرًا إلى خلفية الأئمة بوصفهم سادة والمزايا المرتبطة بالسلطة، كان السادة من جوانب عديدة أرقى اجتماعيًا حتى ثورة 1962. وإضافة إلى دورهم السياسي الديني، كان السادة عمومًا نخبة متعلمة متنفّذة سياسيًا تمتلك الأراضي ولديها الهيبة التي تمكّنها من التدخّل والتوسط في النزاعات القبلية»[25].

ظلّت السلطة حتى قيام الثورة في عام 1962 حكرًا يتنافس عليه أبناء هذه الطبقة، في الأغلب، الذين شكلوا الطبقة الاجتماعية الدينية الأكثر قوة، بينما كان على الطبقات الأخرى الاستجابة لمن غلب (نظرية الخروج عند الزيدية التي أسلفنا الحديث عنها). ومن هذا المنطلق، فإن لعنف الحوثيين وتوسّعهم بهدف السيطرة على أكبر مساحة جغرافية خلفية عقائدية ودوافع اجتماعية، لاسترجاع سيادة فُقدت في لحظة زمنية، محاولين إعادتها. وعلى الرغم من إنهاء حكم الإمامة في اليمن في عام 1962، فإن بعض المحافظات الشمالية لم تستطع التخلي عن

(24) طارق راشد، «الظاهرة الحوثية.. إيكولوجيا الصراع الحوثي الاجتماعية والثقافية»، **المجلة العربية**، العدد 462 (أيار/مايو 2015).

(25) المرجع نفسه.

إرث الإمامة التاريخي الممتد مئات من السنين؛ إذ ظل الولاء في بعض المناطق متوزعًا بين أفراد هذه الطبقة، وإن لم يكن ولاء سياسيًا لكنه ولاء روحي واتّباع. ومن ذلك مثلًا أن الناس ظلوا سنين مطوّلة يدفعون «الخمس»[26] من أموالهم إلى «السيد»، كما كان حاصلًا في صعدة مثلًا مع أسرة بدر الدين الحوثي[27].

4- الدافع السياسي

يركّز هذا البعد على هدف جماعة الحوثيين من أعمال العنف. ولعلّ الهدف السياسي في غاية الوضوح عندهم؛ فعلى الرغم من إصرارهم على رفض التحول إلى حزب سياسي، فإن الاستيلاء على السلطة والعودة إلى الإمامة هما من صميم برامجهم وخططهم. وفكرة الجماعة هي في الأساس فكرة سياسية تقوم على استعادة الحق التاريخي في الإمامة الذي غُصِب منهم منذ أيام معاوية بن أبي سفيان. وسوّغ هذا للجماعة وأفرادها خوض حروب داخلية مع قبائل، بل ومعسكرات، وأقامت أيضًا تحالفات قبلية (مع بعض القبائل) وسياسية (مع بعض الأحزاب السياسية) وشاركت في بعض الفاعليات السياسية (مؤتمر الحوار الوطني)، وقاطعت بعضها (المبادرة الخليجية). وانسجامًا مع هذه الأهداف أنشأت ضمن هيكلها الداخلي مكتبًا سياسيًا يمثّل الجماعة في المواقف المختلفة، كالمفاوضات وغيرها؛ فأعمال العنف كلها التي تعتمدها الجماعة تهدف في الأخير إلى تحقيق هدفها السياسي المتمثّل في استعادة الإمامة وحكم اليمن مرة أخرى.

هذا على المستوى الداخلي، أما خارجيًا، فإن البعد السياسي المتعلق بالارتباط بالمحور الإيراني وأجندته في المنطق يُعدُّ من أهم أسباب عنف الجماعة، وفي الوقت نفسه من أسباب صعوبة الوصول إلى حل وتسوية سياسية، كما عبّر عن ذلك عبد الكريم الإرياني، المستشار السياسي للرئيس اليمني والأمين العام لحزب المؤتمر الشعبي (حزب الرئيس السابق علي عبد الله صالح)[28]؛

---

(26) الخُمُس: هو دفع خُمس المال بناء على الآية ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى...**﴾ (الأنفال: 41)، وهو عند الشيعة ركن من أركان الإسلام.

(27) أبو صالح عبد الله بن نوح الحجري، **التحولات الزيدية وعوامل ظهور الحوثية** (القاهرة: دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، 2010)، ص 279.

(28) في مقابلة مع صحيفة **26 سبتمبر**، 2014/12/11.

إذ أوضح تدخُّل الإيرانيين في تفصيلات المفاوضات مع الحوثيين في عقب اقتحامهم العاصمة صنعاء، كما قال: «كنا قد فشلنا في الحوار يوم الخميس ليلًا.. وجاء الوسيط العماني يوم السبت ظهرًا.. هل تصدق أن النص الذي تفاوضنا عليه يوم الخميس الساعة العاشرة والنصف جاء به الوسيط العماني من دون أن يتغير منه حرف واحد. ماذا يعني هذا!! هذا يعني أننا تفاوضنا في صنعاء وقُبِل النص في صعدة وأُرسِل إلى طهران ثم ذهب إلى مسقط ومن مسقط عاد إلى صنعاء».

خاتمة

لا شك في أن مظاهر العنف المفرِط أصبحت تقلق كل متابع لما يدور في بعض بلدان الثورات العربية. تستدعي هذه الظاهرة كثيرًا من الدراسة والتدقيق في دوافعها وجذورها، الأمر الذي يمكّن من التعامل معها؛ فكما بدأنا في بداية الدراسة، الحكم على الشيء فرع من تصوّره. وبعيدًا عن الاجتزاء والاختزال، حاولت هذه الدراسة أن تقلّب الدوافع المختلفة الممكنة للعنف الطائفي الذي زاد سعاره في الأعوام الأخيرة، ومحاولة دراسة هذه الدوافع وتطبيقها على إحدى جماعات العنف المعاصر في اليمن، جماعة الحوثي (أو أنصار الله).

وفي حين يركّز كثيرون على الدافع العقائدي والفكري بوصفه أساس مشكلة العنف عند جماعات العنف، فإن هناك عوامل ودوافع لا تقل أهمية عنه، كالدوافع الاجتماعية والسلوكية والسياسية. تتكامل هذه الدوافع كلها أو بعضها لتدفع بالأفراد إلى أعمال العنف، كما وجدنا هذا لدى جماعة الحوثي.

المراجع

1- العربية

كتب

أبو زهرة، محمد. **الإمام زيد: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1959.

الأحمدي، عادل. **الزهر والحجر: التمرد الشيعي في اليمن وموقع الأقليات الشيعية في السيناريو الجديد**. ط 2. صنعاء: مركز نشوان الحميري للدراسات والنشر، 2007.

الأكوع، إسماعيل. **هجر العلم ومعاقله في اليمن**. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1995.

الإمام، محمد بن عبد الله. **رافضة اليمن على مر الزمن**. ذمار، اليمن: دار الحديث، 2006.

البتول، عبد الفتاح محمد. **خيوط الظلام: عصر الإمامة الزيدية في اليمن (284-1382م)**. صنعاء: مركز نشوان الحميري للدراسات والنشر، 2007.

الحجري، أبو صالح عبد الله بن نوح. **التحولات الزيدية وعوامل ظهور الحوثية**. القاهرة: دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، 2010.

الرسي، يحيى بن الحسين بن القاسم. **المجموعة الفاخرة: مجموعة كتب ورسائل الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم**. تحقيق علي أحمد محمد الرازحي. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، 2000.

زبارة، محمد بن محمد بن يحيى. **تاريخ الأئمة الزيدية في اليمن حتى العصر الحديث**. تقديم وعرض محمد زينهم محمد عزب. من تراث اليمن (1). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1998.

عطوان، عبد الباري. **الدولة الإسلامية: الجذور، التوحش، المستقبل**. بيروت: دار الساقي، 2015.

المسعودي، عبد العزيز. **معالم تاريخ اليمن المعاصر: القوى الاجتماعية لحركة المعارضة اليمنية 1905-1948**. صنعاء: مكتبة السنحاني، 1992.

دورية

راشد، طارق. «الظاهرة الحوثية.. إيكولوجيا الصراع الحوثي الاجتماعية والثقافية». **المجلة العربية**. العدد 462 (أيار/مايو 2015).

2- الأجنبية

Books

Dutton, Donald G. The Psychology of Genocide, Massacres, and Extreme Violence: Why «Normal» People Come to Commit Atrocities. London: Praeger Security International, 2007.

Tilly, Charles. The Politics of the Collective Violence. Cambridge Studies in Contentious Politics. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2003.

الفصل الرابع عشر

ضحايا العنف السياسي في الجزائر
ماذا بعد العشرية السوداء؟

فوزية هباشي

تخضع قضية ضحايا العنف السياسي في الجزائر لحتمية سياسية مؤسسة لواقع مجرد من صور المواطنة؛ فملف هذه الفئة يستخدم، بصفة متكررة، في عمليات التجاذب السياسي بين الأطراف والجماعات السياسية؛ إذ إن الحالة التي يمثّلها ضحايا العنف العرضي الذي حدث في التسعينيات، تقدّم فكرة مهمة، هي أنها لا تزال تُستعمل أداة سياسية في عملية الصراع على المصالح.

يرتبط البحث في قضية ضحايا عنف العشرية السوداء بالبحث في مؤشرات التوظيف السياسي لها وأنماطه، خصوصًا حين تستخدمها الجماعات السياسية، التي تعبر دائمًا عن انعزالها وعدم تمثيلها المجتمع، واتسامها بالفساد السياسي الذي يتجلى أبرز مظاهره في الزبونية والجهوية والمحسوبية والرشوة[1].

تُعدُّ عملية التوظيف السياسي لقضية ضحايا العنف السياسي المنطلق النظري الذي تقوم عليه دراستنا. وهي تهدف إلى البحث في أشكاله ومؤشراته، ومساءلة الأيديولوجيا التي تقوم عليها فئة الموظفين لها، فضلًا عن البحث في الوضعية الحالية للضحايا التي دائمًا ما تترجم مدى الإهمال الذي يمارس في حقها. ولا

---

(1) محمد حليم ليمام، **ظاهرة الفساد السياسي في الجزائر: الأسباب والآثار والإصلاح** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 187.

نغفل عن قضية مهمة، وهي القوانين الأساسية المكوّنة للمصالحة الوطنية، التي حملت في طياتها ترسيخًا لعملية التجاهل تجاه عمليات العقاب على الجرائم المرتكبة.

تعتمد دراستنا فرضية رئيسة مفادها أن قضية فئة ضحايا العنف السياسي في الجزائر تستخدمها الأطراف والجماعات السياسية، من أجل تحقيق بعض مصالحها، من طريق خدمة السلطة السياسية التي تمتلك وسائل توفير الموارد والفوائد الريعية والمادية التي تسعى إلى الحصول عليها.

عملًا بهذه الفرضية وتدعيمًا لها، ستقوم الدراسة بالبحث في عدد من القضايا، ترى فيها ترجمة منطقية لمجموع التناقضات التي وصلت إليها فئة ضحايا العنف السياسي، التي أفرزت في الحصيلة معوقات سياسية تقف في وجه عملية تحقيق بعض الحقوق والمطالب للضحايا.

يلجأ العقل الجمعي إلى إجراء مقارنات بين واقع تنعدم فيه - تقريبًا - أعمال العنف والمجازر الجماعية التي حدثت في التسعينيات قبل إجراء المصالحة الوطنية؛ فالسلم الاجتماعي الموجود حاليًا مقبول، حتى وإن كان ذلك تحت سيطرة نظام سياسي يستعمل العنف المادي للدفاع عن نفسه وإيجاد وسائل وأدوات للاستمرار ولشرعنة بقائه. كما تسعى الجماعات السياسية[2]، المكونة من أحزاب وجمعيات دائمًا، إلى استغلال ملف ضحايا العنف بالطرائق كافة، من أجل إرضاء السلطة التي تقوم بدعمها بأموال الريع بصفتها زُبُنًا متحالفة، حيث تتفاوت فيها النسب وتختلف، بحسب القرب والبعد من مراكز صنع القرار.

أولًا: العنف السياسي في الجزائر

إن وتيرة العنف السياسي الذي عاشته الجزائر خصوصًا في فترة التسعينيات، ما هي إلا مجموعة من تراكمات ماضية وامتدادات لسلسلة الصراعات التي كانت

(2) نستعمل هنا مفهوم الجماعات السياسية للإشارة إلى الجمعيات والأحزاب السياسية، أو ما يسمى اعتباطًا المجتمع المدني في الجزائر، حيث يُعدُّ دستور 23 شباط/فبراير 1989 بمنزلة عقد فتح المجال للمجتمع للنشاط في الحركة الجمعوية من دون أي سياق تاريخي واقتصادي ملائم، وهي دائمًا ما تظهر في المناسبات المحلية، خصوصًا الانتخابات من أجل الظفر بموقع مهم في أعلى هرم المعاملات الزبونية.

بين أطراف النزاع المختلفة. فإذا تتبعنا جذور هذه الظاهرة، نجد أن نواتها الأولى كانت تكمن في القاعدة البنائية والهيكلية للدولة الجزائرية الحديثة.

أدت اللعبة السياسية المنتهجة منذ الاستقلال إلى بلورة حالة من الفوضى حملت معها بذور الأزمة. وما حوادث تشرين الأول/أكتوبر 1988 إلا ترجمة حتمية لها، كأنها أزاحت حالة الصمت التي فرضت على حرية التعبير منذ أكثر من ربع القرن[3]؛ إذ كانت حركة شعبية عارمة توّجت التوترات والاحتجاجات التي حدثت من قبل، كالربيع الأمازيغي في عام 1980، وتمرد مصطفى بويعلى على النظام في عام 1982، وحوادث قسنطينة في عام 1985 ...إلخ. وتسارعت الأمور وتعقّدت بعد حوادث تشرين الأول/أكتوبر 1988، خصوصًا بعد الانحلال الذي عاناه النظام المؤسساتي والسياسي في الجزائر، والإرباك والانقسام الكبيرين الذين كانا في قمة الدولة[4].

عبّرت حصيلة حوادث تشرين الأول/أكتوبر 1988 (الضحايا، والاعتقالات، وتدني الوضع الاقتصادية) عن وجود حالة استنفار قصوى من السلطة التي كانت حالتها محصورة بين العنف وفقدان شرعيتها التاريخية. وعلى الرغم من محاولتها معالجة الأوضاع بإعادة هيكلة المؤسسات الاقتصادية التابعة للدولة[5]، وفتح المجال للتعددية السياسية، والعمل السياسي وظهور عدد من الأحزاب... اصطدمت الأوضاع بالكم الهائل من النزاعات التي أدّت بعد مدة إلى انفجار الأزمة.

1- الصراع بين السلطة والحركات الإسلاموية

كشفت تطورات حوادث عنف تشرين الأول/أكتوبر 1988 عن نقطة مهمة، وهي المواجهة التي ظهرت إلى العلن بين السلطة والأطراف الإسلاموية. فالقوى المعارضة للنظام اعتمدت التظاهرات والإضرابات والخطابات الأخلاقية الدينية أداة للضغط على السلطة وتدعيم دورها السياسي، بينما اتخذت السلطة أساليب

---

(3) Ghazi Hidouci, Algérie, la libération inachevée, Cahiers libres essais (Paris: Éd. la Découverte, 1995), p. 161.

(4) Djilali Liabès, «Falsification de l’histoire collective,» Algérie-actualité (4 mai 1989).

(5) يمكن العودة إلى نص الخطاب الذي ألقاه الرئيس الشاذلي بن جديد، في: **الخبر**، 1988/9/20.

عدة مباشرة وغير مباشرة في ممارسة العنف؛ إذ كانت تهدف دائمًا إلى الحفاظ على الاستقرار وتأكيد قوة وجودها. هذه الممارسات أفضت في النهاية إلى إنتاج ديناميتين: دينامية البحث عن شرعية جديدة للسلطة وإيجاد وسائل من أجل الحفاظ على رموزها، ودينامية قمعية غير مسؤولة خاصة بالجماعات الإسلاموية تحاول بها الوصول إلى السلطة وبناء الدولة الإسلامية.

إن الدم الذي سال في تشرين الأول/أكتوبر1988، دم أولئك الذين لم يَعِش معظمهم حرب التحرير، كان الثمن الذي دفعه المجتمع للانتقال إلى مستوى أعلى من الوعي بالذات[6]. ففي هذا الجو الملغوم أطلقت التجربة التعددية في دستور 23 شباط/فبراير 1989، وجاءت معه أول انتخابات تعددية في تاريخ الجزائر في حزيران/يونيو 1990. كان ثمة من يرون أن التعددية هي الحل الملائم لنظام مارس العنف في سبيل الوصول إلى السلطة، وطريقة تسييرها، وحتى في طريقة الحفاظ عليها من أجل إيجاد شرعية أكثر قوة وهي الشرعية الشعبية. لم يرد النظام التخلي عن السلطة بسهولة، ذلك أنه كان يرى أنه سيتمكن من التحكم في زمام الأمور والحصول على شرعية داعمة وهي الشرعية الانتخابية. فكان حريصًا على عدم وصول أي جماعة سياسية إلى السلطة. وهذا ما يبرر توقيف المسار الانتخابي في كانون الثاني/ يناير1992 . فبسبب التهديد الكبير الذي كانت تمثله الجبهة الإسلامية للإنقاذ، لم يلبث الحكام أن دفعوا بالانفتاح السياسي بخطوات أخرى إلى الوراء، وعملوا على تضييق المجال السياسي[7]، في حين كان من الممكن ترك المجال للجبهة الإسلامية في الحصول على السلطة لتكتشف الأوساط الشعبية حينذاك أنها كانت لا تمتلك أي مشروع سياسي، بل كان لديها خطاب ممتلئ بالمساءلات الأخلاقية واليوتوبيا المتعلقة بأساطير التاريخ فحسب.

في الحقيقة، لا يفيدنا في هذه الدراسة كثيرًا الغوص في سيناريو الانتخابات التشريعية، وما أنجز في تعديل قانونها. فما يهم في اعتقادنا هو الانعكاسات التي جاءت بعد توقيف المسار الانتخابي، حين اندلعت أعمال العنف بين السلطة

(6) المرجع نفسه.

(7) محمد حشماوي، «التمثيل السياسي في الجزائر: بين علاقات الزبونية والنهب 1997-2002»، ترجمة محمد هناد، **نقد: مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي**، العددان 19-20 (2004)، ص 14.

والإسلامويين، وكان الخيار المسلح هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للجبهة لبلوغ السلطة وإقامة الدولة الإسلامية[8].

قدمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ نفسها وارثًا شرعيًا لجبهة التحرير الوطني، حيث كانت امتدادًا للتيار الشعبوي[9] الذي بلوره النظام ورسخه، فما ميزها هو أن نشاطها ارتبط منذ تأسيسها بأعمال العنف. وهذا راجع بنسبة كبيرة إلى طبيعة الخُطب التي كان يلقيها بعض القادة الإسلامويين منذ بداية تشكّلها، والمحشوة غالبًا بالماضي الديني للمجتمع الإسلامي، والدعوة إلى الجهاد في سبيل إثبات الذات وإقامة الدولة الإسلامية.

كانت أعوام التسعينيات مليئة بالدم، حيث سقط آلاف القتلى والجرحى جراء العمليات التي زكتها الأطراف الإسلاموية. ولمجابهة العنف، جنّدت السلطة المدنيين وأنشأت قوات الدفاع الذاتي، بينما سعت الجماعات الإسلاموية المسلحة إلى استبعاد التناقضات الاجتماعية، وإلى جمع طبقات متنافرة ومختلفة من أجل التعبئة والتحضير للنزاع المسلح الذي كان سببه الرئيس رفض النظام الخيارات السلمية في التداول على السلطة.

2- العنف السياسي وآليات التعطيل

تفاقمت الأمور واتجهت إلى انحرافات خطرة، ووصلت إلى حالة استحال فيها تحقيق الحد الأدنى من الاتفاق بين السلطة والفصائل الإسلاموية؛ فتسارعت الحوادث، فاستقال الرئيس الشاذلي بن جديد، وتولى من بعده «القائد التاريخي» محمد بوضياف الرئاسة - اغتيل في ما بعد وأصبح أحد «أشهر» ضحايا العنف السياسي في الجزائر - مع محاكمة النظام قياديي جبهة الإنقاذ، في إعلان صريح من السلطة، ولا سيما المؤسسة العسكرية، بعدم السماح باستمرار ما يهدد بتغيير طبيعة النظام وأسسه. وفي هذا الشأن يقول غازي حيدوسي «إن العسكريين لم

---

(8) لياس بوكراع، **الجزائر: الرعب المقدس**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 235.

(9) Lahouari Addi, L'Algérie et la démocratie: Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine (Alger: Éd. el Maarifa, 2012).

يعودوا يرون خيارًا آخر بعد فشل تعدد الأحزاب المظهري سوى خيار تخليص النظام السياسي من ضوابطه القضائية والمؤسسية»[10].

توسعت العمليات الإرهابية والاغتيالات منذ عام 1993، ووصلت إلى ذروتها؛ فالمجتمع لم يسلم من السلطة التي مارست عليه صورًا مختلفة من الضغوط، ولا من الإسلامويين الذين مارسوا التجاوزات والاغتيالات من أجل بسط هيمنتهم وترهيب الشعب، وإجباره على تقديم المساعدة، في سعيهم إلى تغيير النظام والوصول إلى السلطة. لم يكن بيان الصفاء الديني الذي روّجته الجبهة الإسلامية للإنقاذ عن نفسها من أجل إنشاء دولة إسلامية وبناء مجتمع إسلامي بعيد عن العلمانية والحداثة إلا إعادة إنتاج شعبوي لما كان في نظام الحزب الواحد. ونتيجة وقف المسار الانتخابي لم يجد الإسلامويون سبيلًا آخر لتحقيق التغيير المزعوم إلا من خلال تكبير دائرة أعمال العنف ونقلها من قضية محصورة بين طرفي النزاع إلى قضية عامة يحشر فيها المجتمع كله. يمكننا القول إن أزمة التسعينيات التي عصفت باستقرار الجزائر السياسي والاجتماعي هي الضريبة التي دفعها المجتمع؛ فمن جهة كان هذا المجتمع معزولًا تمامًا عن السلطة التي أدارت الأمور وفقًا لما كانت تراه هي ملائمًا، ومن جهة أخرى لم يستثنَ من عمليات الاغتيال والعنف التي كانت تمارسها الجماعات الإسلاموية، ما يعني أن المجتمع بقي يمثّل مرمى مهمًا لكل جهة كانت تحاول الضغط على غريمتها.

ثانيًا: نتائج العنف السياسي في الجزائر

لا شك في أن الحديث عن أزمة المجتمع الجزائري، وما عاناه في العشرية السوداء، لن يكون له معنى إلا بعد تشخيصنا النتائج التي انجرت عنها هذه الحوادث، والتي تسببت في وسائل العنف والعنف المضاد، في نزع استقراره وجعله يعيش أزمة اجتماعية واقتصادية خانقة. يبدو أن موضوع حالة معطوبي الحرب الضحايا وعائلاتهم اليوم يحتاج إلى إعادة النقاش، على الرغم من أن هذا الأمر يمثّل لجهات عدة إعادة فتح صفحات ماضٍ أليم يحاول الجميع نسيانه.

---

(10) Hidouci, p. 277.

1- حصيلة ضحايا العنف

تسبب عنف العشرية السوداء في تشكيل حصيلة ضخمة من الخسائر البشرية والمادية؛ فالمعطيات التي قدمها عدد من الهيئات والجهات الحقوقية المحلية والدولية تبقى ترجمة بسيطة لما خسره المجتمع ومرّ به من تصفيات ومجازر جماعية. كان ثمة إحصاءات كثيرة عن عدد الضحايا، حيث كانت هيئات مختلفة تُصدر في كل عام تقارير لحصيلة ما قُتل ودُمّر؛ فبحسب بعض المعطيات الإحصائية، زاد عدد القتلى الذين حصدت أرواحهم دوامة العنف السياسي في التسعينيات على المئتي ألف قتيل، إضافة إلى آلاف الجرحى والمعطوبين. وقدمت الأجهزة الأمنية تقريرًا في الرابع من آذار/مارس 1995، كشفت فيه أن فئات شتى من المجتمع تضررت، وعن نساء فُقدن وأُخر اغتُصبن، وعن أطفال يُتّموا، وعائلات نفيت من منازلها وأراضيها ...إلخ. كما قدّم المرصد الوطني لحقوق الإنسان معلومات مهمة عن عمليات القتل التي ارتكبتها جماعات العنف في عام 1996، ضد كثير من شرائح المجتمع، منها شريحة الأئمة والمؤذنين، جاوز عددهم 86 ضحية[11]. ويمكن أن نلاحظ من خلال هذه التقارير وغيرها، أن الجماعات الإسلاموية اعتمدت أساليب وحشية، أبادت بها عائلات بكاملها، بما فيها عدد كبير النساء والأطفال والمسنين.

أدت هذه العمليات إلى ظهور ملفات شائكة على المستوى السوسيو - سياسي، وفي مقدمها ملف المفقودين الذين بلغوا نحو 4800 مفقود، بحسب تصريحات عائلاتهم، و4932 مفقودًا بحسب اللجنة الوطنية الاستشارية[12]، إضافة إلى ملف النساء المغتصبات، الذي قلما نوقش أو أُولي الأهمية اللازمة في مشروع المصالحة الوطنية. أما النساء اللائي اختُطفن في العشرية السوداء فكبير جدًا؛ فبحسب إحصاءات قدّمتها المنظمة العربية لحقوق الإنسان، فإن نحو 5 آلاف فتاة وسيّدة جرى اغتصابهن. وبحسب المرصد الوطني لحقوق الإنسان، فإن

---

(11) **المرصد الوطني لحقوق الإنسان، التقرير السنوي 1996** = Observatoire national des droits de l'homme, rapport annuel 1996 (الجزائر: 1997)، ص 59.

(12) Djamila Benhabib, «Droit de l'homme: Polémique autour du dossier des disparus,» El Watan, 2/3/2001.

عدد حالات الاغتصاب بلغ في نهاية عام 1998 نحو 2084 حالة[13]؛ إضافة إلى ملفات كثيرة تخصّ فئات أخرى، مثل الأطفال الأيتام، وأبناء الجبال، والمعتقلين السياسيين، والشباب العاطل من العمل والمشرد، والعائلات التي نفيت من مناطق سكناها، والأرامل...إلخ. ولا بدّ من تأكيد أن حصيلة ضحايا العنف لم تكن نتيجة أعمال العنف التي مارستها الجماعات الإسلاموية فحسب، بل كانت أيضًا جراء العنف المضاد من الجيش في مواجهة الإسلامويين، في سياسة استئصالية نتج منها امتداد كبير للعنف إلى المجتمع[14].

يمكن أن نخلص إلى فكرة مهمة هي أن الخاسر الأكبر من هذه الأزمة كان المجتمع بفئاته المختلفة. كما أن الحرب التي كانت بين أطراف النزاع تعدّت الحدود، وجعلت من المجتمع مسرحًا لها، والضحايا أداة عرض. في حقيقة الأمر، إن قضية ضحايا العنف السياسي هي قضية مهمّة جدًا بالنسبة إلى مجتمع خرج من الحرب بمصالحة أُبرمت بين أطراف النزاع. وسنجانب الموضوعية إذا ما نظرنا إلى الأمر من دون الأخذ في الحسبان ردات فعل الفئة المعنية بالأمر التي أبعدت ولو بصفة غير رسمية من القضية. وسنحاول أن نشرح كيف حاولت السلطة حل الأزمة بالمصالحة الوطنية، من دون أن تراعي أن وجوب إشراك فئة ضحايا العنف السياسي في الأمر، بصفتها طرفًا ثالثًا في نزاع دفع فيه فاتورة غالية.

2- المصالحة الوطنية: أطراف النزاع والضحايا

تكمن أهمية استحضار قضية المصالحة الوطنية في مناقشة إشكالية وضعية ضحايا عنف العشرية السوداء، في كونها القضية المحورية والاستراتيجية التي حددت مسارًا جديدًا لمجتمع عانى الويلات جراء صراع دامٍ خسر فيه آلاف

---

(13) **تقديم المرصد الوطني لحقوق الإنسان ديسمبر 1998** = Présentation de l'Observatoire national des droits de l'homme décembre 1998 (الجزائر: مؤسسة وطنية جزائرية لترقية حقوق الإنسان، 1998)

(14) يمكن العودة إلى: رياض الصيداوي، «الانتخابات والديمقراطية والعنف في الجزائر»، في: سليمان الرياشي وآخرون، **الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**، ط 2 مزيدة ومنقحة، سلسلة كتب المستقبل العربي (11) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 541-542.

الضحايا. وكان الحل الملائم لوضع أدخل البلاد في دوامة صراع مصالح لا نهاية له، ولمجتمع عرف مقدار الثمن الذي سيدفعه كلما استعمل الدين أداة للوصول إلى السلطة، مع اعتقاد كثير من الأكاديميين والسياسيين أن الهدوء النسبي الذي شهدته الجزائر منذ إقرار مشروع قانون السلم والمصالحة الوطنية هو إنجاز كبير قامت به السلطة السياسية.

حاول الرئيس الجزائري، اليمين زروال، في منتصف التسعينيات، من خلال قانون الرحمة، أن يعالج الأزمة، لكن لم يحظَ بالنجاح الذي أمله، بسبب رفض الإسلامويين، واختلال التسيير السياسي الذي سببته النخب الموجودة في السلطة بسبب نزاعها على مناصب القرار والمال. ومن ثم جاء مشروع عبد العزيز بوتفليقة تكملة لمشروع زروال. فطرح بوتفليقة فكرة الوئام المدني التي تقوم على أساس العفو على من ارتكبوا الجرائم وتسببوا في قتل الأبرياء. وحتى يتسنى لهذا الأمر النجاح، طلب من الشعب تزكية الإجراءات الرامية إلى استتباب الأمن، وذلك من طريق إبطال المتابعات القضائية في حق الأفراد المتورطين في الأعمال المسلحة[15]. ورحّب المجتمع بالميثاق الوطني وصوّت عليه بالأغلبية، فبات من الواضح أن ثمن المصالحة هو تقبّل الآخر الذي تسبب في معاناته عددًا من الأعوام، وعدم التوقف عند معطيات مرحلة الفتنة، مع العلم أنه أمر بالغ القسوة، خصوصًا على الضحايا، لكنه كان ثمن الاستقرار، مع الأخذ في الحسبان أن أطراف الصراع المختلفة كانت ترى نفسها على حق في ما ذهبت إليه[16].

لا يحمل مشروع المصالحة الوطنية في الجزائر أي دليل على أنه أخذ في الحسبان الضحايا طرفًا ثالثًا في النقاش الذي أدى إلى المصالحة. وتناسى أن الشعب معني بهذا الأمر أيضًا، ولم يكن الاستفتاء الذي أجري كافيًا للبرهنة على أن المجتمع، خصوصًا الفئات المتضررة راضية عما حدث؛ فهناك كثير من الضحايا لا يزال يندد بما تضمنه قانون المصالحة من مواد، ولا سيما تلك التي تنص على عدم قبول كل إبلاغ أو شكوى ومنع المساءلة، ومعاقبة كل من يتعرض

---

(15) جميع الأفراد المتورطين في الأعمال المسلحة، شريطة ألا يكون لهم يد في المجازر الجماعية أو انتهاك الحرمات، أو استعملوا المتفجرات في الاعتداء على الأماكن العمومية.

(16) محيي الدين عميمور، «الجزائر دولة المصالحة ومصالحة الدولة»، **الحدث العربي والدولي**، العدد 51 (نيسان/ أبريل 2006)، ص 26.

في تصريحاته أو كتاباته لقضية عنف العشرية السوداء، ما يجعل الأطراف المختلفة التي تسبب في العنف تفلت من العقاب، وهو ما تنص عليه المواد 44، و45، و46 من الأمر المتضمن تنفيذ ميثاق السلم والمصالحة الوطنية[17].

على الرغم من الترحيب بوقف عمليات العنف والعنف المضاد، فإن الاستفتاء زكّى أمورًا عدة. والدليل على هذا الطرح هو الشقوق الثلاثة الظاهرة في مشروع المصالحة الوطنية وبصفة واضحة وجلية؛ يرمي **الشق الأول** إلى معالجة بعض المظالم والتجاوزات والآثار الكارثية للعشرية، كالتكفل بملف المفقودين، على الرغم من التناسي الجزئي لملفات فئات الضحايا الأخرى في المشروع. **الشق الثاني** هو القرارات التي تحمل في طياتها إصرارًا على استمرارية النظام ورموزه، في حين أن **الشق الثالث**، المدرج أيضًا في أوراق هذا المشروع، هو تزكية الاستراتيجيا التي اتبعت لحل الأزمة، واعتمدت في جوهرها على الإقصاء السياسي بصفتها أداة مهمة لمعالجة مسألة الإسلامويين التي تُعدُّ النقطة الأساسية المسببة للخلاف الذي حدث بين الجهات المتصارعة على السلطة منذ بداية الأزمة.

هنا يمكن أن نتساءل عن الكيفية التي قرر بها الإسلامويون وقادتهم بسهولة التخلي عن السلاح، وعما كانوا يسمونه «الجهاد»، بسبب مشروع يقصي ما يعتمدونه ويقاتلون من أجله، أي بناء الدولة الإسلامية؟ وهل هناك جهة معيّنة مسؤولة عمّا حدث في جزائر التسعينيات؟ يمكن أن نجد جوابًا لهذا الأمر في ما اعتمده عبد الرحمن موسوي في كتابه De la violence en Algerie، حيث أفادنا بقضية أمير روت زوجته للصحافة أن السلطة العسكرية قامت بتعيينه كإرهابي ثم أمرته في ما بعد ليدخل كتائب المسلحين، في إطار حق الرحمة[18]، هذه الشهادة وأمثالها، تدفعنا إلى اعتماد فكرة أن أعمال عنف التسعينيات لها خلفية أعمق من تلك التي رُوّج وأريد لها أن تكون في الظاهر.

---

(17) يمكن القارئ أن يجد معلومات أكثر عن قوانين المصالحة الوطنية في العنصر الخاص بأوجه التعامل مع مسألة الضحايا قانونيًا.

(18) Abderrahmane Moussaoui, De la violence en Algérie: Les Lois du chaos (Alger: Barzakh, 2006), p. 18.

إن المجازر الجماعية التي تسببت في فقدان الآلاف من الأفراد في المجتمع، وقتل النساء والأطفال، وعمليات الاغتصاب، والنفي وغير ذلك من الجرائم، ليست حادثًا عابرًا يُغطّى بمشروع سياسي، ويجري نسيانه؛ فوحشية الموقف وانعكاساته لا تزال إلى يومنا هذا، تدعو إلى إعادة نظر متجددة في قضية فئة ضحايا العشرية السوداء وأوضاعها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ثالثًا: أوجه التعامل مع مسألة الضحايا

يقف ملف الضحايا اليوم أمام عدد من التحديات: مواجهة القرارات السياسية التي تتضمن دائمًا إصرارًا على استمرار النظام ورموزه، ومواجهة الجماعات السياسية التي كان عليها البحث عن طرائق عدة وأساليب للتكفل بفئة الضحايا، بدلًا من ترويج قضيتها في إطار تحقيق مصالحها ومصالح السلطة السياسية؛ ففساد المنتخبين والأحزاب السياسية والجماعات السياسية الأخرى أدى إلى تعدد صور توظيف ملف ضحايا العنف، بين جعلها أرقامًا للتصويت في الانتخابات، أو أداة لتمويل ميزانيتها والاستفادة ماديًا بصفتها زُبُنًا سياسيين لدى النظام. وتوسعت دائرة فساد القادة السياسيين، وما يسمى المجتمع المدني، وتعددت أوجه ذلك. فناصر جابي يرى في كتابه **الانتخابات: الدولة والمجتمع** أن اللجوء إلى ليّ عنق الانتخابات تحوّل إلى شبه ضرورة مقبولة ومطلوبة في الأغلب من كثير من القوى المنادية بالديمقراطية[19]، وبمنح ضحايا العنف حقوقهم أيضًا.

1- أوجه التعامل اجتماعيًا

ما الأوضاع الاجتماعية الحقيقية التي أصبحت عليها فئة ضحايا العنف السياسي بعد تطبيق المصالحة الوطنية؟ وما الطرائق والأساليب التي تُعتمد في التعامل معها؟

الإجابة المنطقية عن هذا التساؤل هي أن حالة فئة ضحايا العنف السياسي في الجزائر بعد خروجها من جحيم العشرية السوداء، أثبتت إخفاق السلطة في التكفل

(19) عبد الناصر جابي، **الانتخابات: الدولة والمجتمع** (الجزائر: دار القصبة للنشر، 1990)، ص 160.

بها. ولتأكيد هذا الأمر يكفينا العودة إلى مجموع الاحتجاجات والمطالب التي تقوم بها فئة الضحايا كل عام، محاولة بذلك تحقيق نتائج إيجابية وإيصال صور معاناتها إلى السلطة، بعد أن كان أملها كبيرًا في مشروع المصالحة، قبل أن تصطدم بواقع خروجها من أزمة لتدخل في أخرى.

يكفي أن نذكر أن أنواع المطالب التي تطرحها هذه الفئة هي مطالب تترجم الحالة السوسيولوجية المعقدة التي تمرّ بها[20]. وهي حريصة باستمرار على إيصال مجموع مطالبها المتشابكة إلى الجهات الرسمية وغير الرسمية، أملًا منها في نزع غطاء الصمت عن ملفها؛ فقد جاء في تقرير مجلس حقوق الإنسان أنه ينبغي دفع تعويضات من ميزانية الدولة عن أي ضرر يلحق بالأشخاص الطبيعيين أو الاعتباريين وبممتلكاتهم نتيجة عمل إرهابي أو نتيجة أعمال ترتكب باسم مكافحة الإرهاب[21]. لكن عشرات من الضحايا لم تحصل على تعويضات ملائمة، ولم تجد طريقة للاندماج في الوسط الاجتماعي العام، بسبب الفساد السياسي الذي أتعب جسد الدولة وسيطر عليه.

إن أهم ما يميز قضية فئة الضحايا هو ترجمتها مقدار الكارثة النفسية والذاكرة المأساوية التي خلفتها العشرية السوداء، والإهمال الكبير الذي تقوم به السلطة. وجدت فئة ضحايا العنف نفسها في مواجهة مع قرارات - القرارات الموجودة في نص المصالحة - تسعى دائمًا إلى تأكيد استمرار السلطة ورموز النظام بدلًا من المعالجة الجدية لقضيتها. وهي دائمًا تتصادم مع حاجز ضخم جدًا، وضعه المجتمع فاصلًا بين الحاضر والذاكرة الأليمة، محاولًا الهروب منها، حتى لو بأقسى شيء، وهو النسيان وتجاهل الماضي. فعدوانية المجتمع وانغلاقه على قضية هذه الفئة وأحقية مطالبها يترجمان أمرًا واحدًا، وهو خوفه من عودة أعوام الدم والقتل والخراب.

---

(20) تنوعت المطالب بين ضرورة المحافظة على ذاكرة الشهيد الضحية وإعادة النظر في المنح وتمديدها وضرورة الإسراع بإصدار مراسيم تنفيذية لتطبيق الإجراءات القانونية...

(21) الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان، **تقرير المقرر الخاص المعني بتعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية في سياق مكافحة الإرهاب، السيد مارتين شاينين: عشرة مجالات للممارسات الفضلى في مكافحة الإرهاب**، الدورة السادسة عشرة، 2010/12/22، ص 28، في:

<http://bit.ly/1SJlBK8>.

الشرط الأساسي لحدوث الدمج الاجتماعي لهذه الفئة هو الاعتراف بخصوصية حالتها، وتلبية كل ما تحتاج إليه من مطالب، من أجل الظفر بحياة عادية مثل فئات المجتمع الأخرى. وكانت حالات عدد كبير من عائلات الضحايا قد تدهورت بعد توقف مصادر دخلها الذي كان يضمن لها حق العيش بطريقة ملائمة، وذلك بعد فقدانها معيليها ضحايا أعمال العنف والعنف المضاد، أو ضحايا الواجب، والمفقودين الذين تختلف الروايات والحوادث في سردها لمصيرهم؛ فبحسب بعض المصادر، وُجد نحو 3300 شخص مدفونين في مقابر جماعية، وهم مجهولو الهوية[22].

بات من الواضح أن واقع فئة ضحايا عنف العشرية السوداء وملفها العالق، ترافقه دائمًا مجموعة من الحقائق المتجددة عند كل منعطف توتر. فمن السذاجة الاعتقاد أن هناك جهدًا كبيرًا بُذل لحل الإشكال، مثلما يذهب إليه كثير من رجال السياسة والأكاديميين. فالسلطة دائمًا تتناسى ما عليها فعله، وهو حل هذا الملف الذي دام مطوّلًا، في وقت تماطل فيه الجماعات السياسية في إيصال انشغالاتها والسعي إلى تحقيقها. من الجلي الآن أن ملف ضحايا العنف يستعمل أداة خطابية تعبّر بقوة عن ضعف في مستوى السلطة والجماعات السياسية المحيطة بها، التي تستعمل الضحايا موردًا نفعيًا، ما أبطل مفعول الإصلاحات والقوانين الرامية إلى تلبية المطالب، في حين تغطي السلطة إخفاقها في القضاء على هذا الفساد بأموال الريوع التي تسمح لها - ولو موقّتًا - بشراء السلم والوئام الاجتماعيين، من خلال إسكات بعض الفئات وتلبية مطالبها المادية، فالاعتماد على الريوع جعل الدولة أداة وظيفتها توزيع المنافع[23].

2- أوجه التعامل سياسيًا

بما أن الفرضية ترتكز على قضية الترويج السياسي الذي تقوم به الجماعات السياسية لملف ضحايا العنف، التي تطمح في الوصول إلى السلطة، أو الاستفادة

(22) ع. ف.، «فاروق قسنطيني في منتدى المجاهد: الدولة أول مفقود والعدالة في الجزائر تعرف تراجعًا»، **الخبر**، 2003/3/30.

(23) ليمام، ص 155.

من الريوع كزُبُن عند النظام، وذلك من طريق تسويق فكرة استمراره وبقاء رموزه، فإن الدراسة ستتطرق إلى مجموع الآليات والوسائل التي تتخذ من أجل ذلك.

إن ما يُطلق عليه اعتباطًا في الجزائر المجتمع المدني، يلاحظ فيه مماطلة في تعامله مع ملفات عدة، منها ملف ضحايا العنف السياسي. لعل قوة هذه الجماعات تكمن في واقع الأمر، في قدرتها على استيعاب أكبر عدد ممكن من العناقيد الزبونية التي يمكن أن تساوم بكثير من القضايا، خصوصًا قضية ضحايا عنف التسعينيات، في مقابل إمكان الوصول إلى منابع إعادة توزيع الريع التي تستطيع من خلالها الحفاظ على مكانتها. فبحسب رأي محمد حليم ليمام تستخدم الأحزاب السياسية في المواعيد الانتخابية الوعود المختلفة لتتودّد إلى أفراد المجتمع، الأمر الذي يدفع بالناخب إلى المقاطعة[24].

إن ترجيح ملف فئة ضحايا على حساب فئة أخرى كان مسوغًا سياسيًا للتقليل من شأن القضية، وتجاهل مدى حاجة أصحابها إلى الاستجابة لمجموع المطالب التي فيها. أحد الأمثلة التي تترجم ما قمنا بعرضه، هو تجمهر عدد كبير جدًا من عائلات ضحايا العنف السياسي في نيسان/أبريل 2011[25]، بسبب عدم تجاوب السلطة واعترافها بمطالبها، أو حتى التصريح عمّا إذا كانت هناك ترتيبات تستخدمها من أجل تحقيق حتى ولو قسط صغير من هذه المطالب. ولن تتوقف الاحتجاجات ولا المطالب، ما دام هناك صمت سياسي مريب تجاه قضية ضحايا العشرية السوداء، وما لم تعطِ الأحزاب والجمعيات المتكفلة بالقضية هذا الملف الأهمية الملائمة.

ينبغي الإقرار بأن أفراد المجتمع لا يجدون ردة فعل إيجابية واستجابة لدى الأجهزة الإدارية، فيضطرّون إلى البحث عمّا يمكن أن يساعدهم[26]، ويحقق لهم انشغالاتهم. لذلك تستغل جماعات المصالح الأمر وتسعى إلى احتواء مطالب

---

(24) المرجع نفسه، ص 191.

(25) م. راضية، «عائلات ضحايا الإرهاب تتجمهر مجددًا أمام مبنى البرلمان»، **أخبار اليوم**، 2011/4/25، في: <http://www.djazairess.com/akhbarelyoum/24846>.

(26) حشماوي، ص 67.

الضحايا وتضليلها، بحجة أن الأمر يستحق الوقت والانتظار، سواء تعلق الأمر بمسائل متصلة بالسكن والعمل أو بالتدخل لمصلحة المعطوبين والمرضى من الضحايا لتسوية ملفاتهم التي أخرتها المشكلات البيروقراطية. لهذا الغرض قامت السلطة بإنشاء هذه الشبكات وتدعيمها سياسيًا وماديًا، في مقابل احتواء المشكلات التي من الممكن أن تأتي من هذه الفئة الكثيرة المطالب، خصوصًا الاجتماعية كالرعاية الصحية والاجتماعية والتعليم والإدماج السياسي... تفاعلت الأدوات التي استعملتها الجماعات السياسية في استغلال المجتمع، ومنها استخدام ملف ضحايا العنف السياسي أداة مهمة للوصول إلى مجموع المصالح التي برمجت لها منذ نشأتها، من خلال الترويج السياسي لوضعها الاجتماعي والسياسي. وفي أوقات المواعيد الانتخابية، تتحول فئات المجتمع، ومنها فئة ضحايا العنف السياسي، إلى أداة سهلة ومصدر مهم من أجل التعبئة السياسية، ومنه يمكن أن تتحول هذه الفئة إلى عامل مهمّ يساهم بطريقة أو بأخرى في تجديد ركائز السلطة.

في ظل ضعف الهيئات التمثيلية، أضحى كل من يظفر بالمنصب يستغل الفرصة، ويقوم بإصلاح أوضاعه المادية طوال العهدة المحددة، متناسيًا القضية التي اعتمدها ووعد بها من انتخبه. وتُطلعنا الصحف، في بعض الأحيان، على مجموع التنديدات والاحتجاجات التي تقوم بها فئة ضحايا العنف التي تطالب بقوة بحقوقها التي كان على النواب إيصالها، بصفتها مطالب مشروعة، إلى السلطة، وكانوا قد اعتمدوها في برامجهم السياسية سابقًا.

إن منطق الوعود الكاذبة حاضر بقوة في خطاب التنظيمات السياسية ونشاطها، خصوصًا في المواسم الانتخابية التي تخضع لمعيار الفئة التي ستفيد أكثر، أي إن ملف ضحايا العنف السياسي فرض نفسه بقوة. دأبت الأحزاب على توظيف الضحايا لكسب مجموع الأصوات التي تحتاج إليها؛ فالضحية تكون دائمًا عرضة للضغط المعنوي والمادي من خلال الوعود الكثيرة والدعم المالي الذي يُقدّم إليها؛ إن استفحال ظاهرة الوعود الكاذبة أدّى إلى تراجع ثقة فئة ضحايا العنف، وبالتالي تراجعت ثقة فئات المجتمع كلها. فإذا كانت قضيتها مصدر ربح لرجال السياسة، فإن تكلفة فقدان ثقتها وشيوع روح الإهمال وعدم المبالاة والمسؤولية هي ما تنعكس سلبًا على حقها في الظفر بحياة اجتماعية عادية.

3- أوجه التعامل قانونيًا

عند دراسة القوانين الأساسية المكوّنة آلية المصالحة الوطنية، والتطرق بالخصوص إلى أهم المواد التي أُدرجت فيها، نجد بمادة صريحة[27] عدم قبول أي بلاغ أو شكوى ضد الأطراف المسببة للعنف. وبالنسبة إلى كثير من ممثلي الضحايا، رسّخت المصالحة عدم معاقبة الجرائم المرتكبة من الطرفين، الأمر الذي كان ثغرة وسلبية واضحة مثّلت إصرارًا كبيرًا على السكوت عن أعمال العنف والجرائم المرتكبة. ووقاية من تكرار عمليات العنف، نصت المادة 26 من قانون المصالحة على منع ممارسة النشاط السياسي لكل شخص كان مسؤولًا عن استعمال الدين بحيث أدّى إلى انفجار الأوضاع واستفحالها في التسعينيات، بينما نجد عدم جواز المتابعة القضائية في حق أفراد الأمن والدفاع جراء الأعمال التي نفذوها بصفتها عمليات مضادة لعنف الإسلامويين.

قبل قانون المصالحة، أصدرت الدولة، في مراحل زمنية متفرقة، مجموعة من القوانين حققت من خلالها مطالب جزئية لكل فئة. فالملاحظ أن هناك سرعة في إصدار القوانين تجاه فئة ضحايا الواجب الوطني، وهذا ما نلمسه في المرسوم التنفيذي رقم 93-181 المؤرخ في 27 تموز/يوليو 1993، الذي حدد كيفيات تطبيق أحكام المادة 145 من المرسوم التشريعي رقم: 93-01 المؤرخ في 19 كانون الثاني/يناير 1993، والمادة 159 من المرسوم رقم 95-27 المؤرخ في 30 كانون الأول/ديسمبر 1995 المتضمن قانون المالية لعام 1996، في حين نجد تأخرًا ملحوظًا في ما يخص إصدار قوانين لفائدة الأشخاص الطبيعيين ضحايا الأضرار الجسدية والمادية، حيث لم ينظم أي مرسوم إلا في عام 1999[28] الذي يوضح أمر وجوب منح تعويضات لهم، كما أُصدر مرسوم آخر في العام نفسه يضمن إحداث دور استقبال لليتامى ضحايا العنف.

إذا ما تطرقنا إلى الأمر رقم 06-01 الذي يتضمن تنفيذ ميثاق السلم

(27) تمّ ذكر المواد سابقًا: المادة 44-45-46 من الأمر، والتي تحوي بعض الإجراءات التي تمنع المساءلة وتعاقب أي شخص ينتقد قوانين المصالحة.

(28) «المرسوم التنفيذي رقم: 99-47، المؤرخ في 13 شباط/فبراير 1999»، **الجريدة الرسمية** (2 شباط/فبراير 2014).

والمصالحة الوطنية، نجده يعطي الأهمية لفئة على حساب فئة أخرى، ما أدى إلى انزعاج كثير من الضحايا وعدم رضاهم. ذُكر في اجتماعات الجمعية العامة لمجلس حقوق الإنسان[29] أن الجزائر أنشأت صندوق تعويضات وطني وصندوق تضامن لتمويل التعويضات وصيَغ الجبر الأخرى المقدمة إلى فئة الضحايا وإعادة تأهيلها. ورأت هذه الهيئة أن على الجزائر اتخاذ مزيد من التدابير العملية والملموسة، ولا سيّما التدابير المتصلة بالتعويض، حيث شدّدت على أن الدعم الوطني ينبغي أن يتخذ أشكالًا متنوعة، وأن يتجاوز حدود الجبر، لتلامس حدود المساعدات المادية والقانونية والنفسية. يمكن القول عن مجموع القوانين التي أُصدرت من أجل معالجة ملف الضحايا إنها أتت في مرحلة زمنية متقطعة، وإن كثيرًا من إجراءات دعم سياسة التكفل بملف فئة الضحايا لا تلبي نصف ما هو مطلوب منها، وهذا ما نجده واضحًا في مجموع مطالبها المرفقة بالاحتجاجات كما أسلفنا. إضافة إلى ذلك، نرى حضورًا واضحًا لعنصر التأجيل والتأخير، خصوصًا إذا اطلعنا على بعض مراسلات المنظمة الوطنية لضحايا الإرهاب إلى الوزير الأول[30]، التي لم تتلقَّ أي ردة فعل معيّنة حيال مجموع مطالبها، وهي تحتاج من خلالها إلى قوانين تحميها، من دون مراعاة أن هناك تهميشًا من بعض المصالح على المستوى المحلي والوطني، لفئة الضحايا المتذمرة من واقع الأمر.

توصلت الدراسة إلى أن من المهم السعي إلى إصدار قوانين جديدة، تساهم بقوة في إمكان تحقيق بعض حاجات هذه الفئة المحرومة. فعلى الرغم من وجود قوانين كثيرة صدرت من قبل، فإنها من دون مفعول يذكر. وإذا أضفنا بعض القوانين التي صدرت على بعض الحالات، كالمادة 67 مكرر 1، القاضية بتعويض النساء ضحايا الاغتصاب على أساس عجز جزئي دائم يحدد بـ 100 في المئة، والمادة 2 من المرسوم التنفيذي رقم 99-47 المؤرخ في 13 شباط/فبراير 1999 التي تُعدُّ ضحية عمل إرهابي كل امرأة تعرضت للاغتصاب من فرد

(29) الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان، **موجز حلقة نقاش عقدها مجلس حقوق الإنسان بشأن مسألة حقوق ضحايا الإرهاب الإنسانية، تقرير مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان**، الدورة التاسعة عشرة، 2011/12/7، ص 11، في: <http://bit.ly/20PaTBq>.

(30) «قائمة مطالب ضحايا الإرهاب»، المنظمة الوطنية لضحايا الإرهاب، الجزائر، 15 آذار/مارس 2012.

أو جماعة إرهابية، لاحظت الدراسة أن نوعية التعويضات مادية فحسب، وبدرجة ما تتطلب هذه الفئة قوانين للحماية اجتماعيًا ونفسيًا بحكم الخاصية التي تتمتع بها مجتمعات العالم العربي تجاه هذه الحالات. لكن لا يمكن أن نخرج بحكم نهائي بشأن الواقع الحقيقي لهذه الفئة، من دون دراسة ميدانية مستفيضة لمحتوى الحقائق الموجودة في المجتمع بشأن هذه الظاهرة.

خلاصة

يمكننا من خلال ما عرضناه في هذه الدراسة أن نخرج بهذه المجموعة من الاستنتاجات:

- لم يكن العنف السياسي في الجزائر وليد فترة أزمة التسعينيات، بل كانت له جذور عميقة، بدايتها الأولى القاعدة البنائية للدولة الوطنية.

- ارتكزت السلطة على العنف أداة لإحباط كل محاولة لوصول أي جماعة سياسية إلى الحكم، وهذا ما يترجمه وقف المسار الانتخابي في كانون الثاني/يناير 1992، عندما فازت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالأغلبية. وإذا نظرنا إلى تاريخ العلاقة بين طرفي الصراع (السلطة والجماعات الإسلامويين)، نجد أن كليهما استعمل العنف أداة ضغط، إذ تطورت من حيز الخطابات السياسية لتتسع الدائرة وتشمل المجتمع.

- كان نتيجة التضييق الذي قامت به النخب الحاكمة اتساع مروحة العنف لتشمل مناطق البلاد المختلفة، حيث أتاحت حوادث العشرية السوداء بروز الوجه الحقيقي لكلا الطرفين؛ فقدت السلطة الشرعية التي كانت تسعى إلى تجديدها، وأفسد الإسلامويين صورتهم بقتل الأبرياء وإباحة دمائهم باسم الدين. إن أكبر نتيجة للنزاع المسلح، العنف والعنف المضاد، هي قتل الآلاف من الضحايا العزل التي تورطت من حيث لا تدري. فمن ناحية كانت الجماعات الإسلامية المسلحة ترتكب مجازر جماعية في المدن والقرى والمداشر، عند اشتباهها أن فئة معيّنة من المجتمع متضامنة مع السلطة، في حين كانت السلطة تعاقب كل مشتبه فيه بالانتماء إلى الجماعات الإسلاموية أو تمويلها أو التضامن معها.

- حُصرت المصالحة الوطنية بين طرفي النزاع: السلطة والجماعات

الإسلاموية المسلحة. وبما أن الصراع كان بينهما، كانت المصالحة بينهما أيضًا، متناسين الطرف الذي عانى ويلات انعكاسات هذا الأمر؛ أما المجتمع، فوجد نفسه محاصَرًا، ولم يجد أي مخرج من الأزمة إلا من خلال الاستفتاء، كأنه مسرحية أبطالها نوعان: مجرمون وضحايا. خرجت الجزائر من حرب كان مجموع ضحاياها كبيرًا جدًا (القتلى شهداء الواجب، والمفقودون، والأيتام وأبناء الجبال، والأرامل والمغتصبات، والمسنّون...) بعد أن عانت الويلات نتيجة عنف عرضي حافل بالتناقضات.

- الواقع الاجتماعي لضحايا العنف السياسي في تدهور مستمر، في ظل تجاهل الجهات الرسمية هذه الفئة، الأمر الذي أدى بها إلى استعمال الاحتجاج بصفته أفضل وسيلة لإيصال قضيتها؛ فهي تعيش نوعًا من عدم الاندماج مع المجتمع، والتجاهل السياسي من السلطة السياسية وجماعات المصالح.

- يمكن أن نسجل أوجهًا عدة في التعامل مع فئة ضحايا العنف السياسي؛ فمن الناحية الاجتماعية تلجأ ضحايا العنف إلى خيار الاحتجاج والمطالبة بحقوقها، من دون الاستعانة بأطراف سياسية معيّنة، مع تجاهل وصمت اجتماعيين كبيرين. أمّا في ما يخص المعالجة القانونية، فتطرقت الدراسة إلى القوانين الأساسية المكوِّنة آلية المصالحة والمواد التي احتوتها بشأن قضية منع مساءلة الأطراف المتسببة في أعمال العنف التي ترسخ عدم العقاب بمادة صريحة، مع الإشارة إلى بعض المواد والمراسيم التي أُصدرت لتلبية بعض المطالب الجزئية، في حين نجد أن ملف ضحايا العنف يستخدم، من الناحية السياسية، في إطار اللعبة السياسية أداة للتعبئة والترويج من أجل تحقيق الجماعات السياسية التي تقوم بتوظيفها، لمجموع المصالح المادية التي تحصل عليها في مقابل التوظيف الذي يخدم مصالح السلطة السياسية.

- يترجم انغلاق المجتمع وعدوانيته تجاه قضية ضحايا العنف، حالة الخوف التي يعيشها تجاه احتمال عودة أعوام الدم والاغتيالات. وهو يرى أن المطالب والاحتجاجات التي تقوم بها هذه الفئة تمثّل تهديدًا صريحًا لإعادة سيناريو العشرية السوداء من جديد.

المراجع

1- العربية

كتب

بوكراع، لياس. **الجزائر: الرعب المقدس.** ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفارابي، 2003.

جابي، عبد الناصر. **الانتخابات: الدولة والمجتمع.** الجزائر: دار القصبة للنشر، 1990.

ليمام، محمد حليم. **ظاهرة الفساد السياسي في الجزائر: الأسباب والآثار والإصلاح.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

دوريات

حشماوي، محمد. «التمثيل السياسي في الجزائر: بين علاقات الزبونية والنهب 1997-2002». ترجمة محمد هناد. **نقد: مجلة الدراسات والنقد الاجتماعي**. العددان 19-20 (2004).

عميمور، محيي الدين. «الجزائر دولة المصالحة ومصالحة الدولة». **الحدث العربي والدولي.** العدد 51 (نيسان/أبريل 2006).

«المرسوم التنفيذي رقم: 99-47، المؤرخ في 13 شباط/فبراير 1999». **الجريدة الرسمية** (2 شباط/فبراير 2014).

تقارير ودراسات

الأمم المتحدة، مجلس حقوق الإنسان. **موجز حلقة نقاش عقدها مجلس حقوق الإنسان بشأن مسألة حقوق ضحايا الإرهاب الإنسانية، تقرير مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان.** الدورة التاسعة عشرة. 2011/12/7. في: <http://bit.ly/20PaTBq>.

______. **تقرير المقرر الخاص المعني بتعزيز وحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية في سياق مكافحة الإرهاب، السيد مارتين شاينين: عشرة مجالات للممارسات الفضلى في مكافحة الإرهاب**. 2010/12/22. الدورة السادسة عشرة. في: <http://bit.ly/1SJlBK8>.

تقديم المرصد الوطني لحقوق الإنسان ديسمبر 1998 = Présentation de l'Observatoire national des droits de l'homme décembre 1998. الجزائر: 1998.

المرصد الوطني لحقوق الإنسان، التقرير السنوي 1996 = Observatoire national des droits de l'homme rapport annuel 1996. الجزائر: 1997.

وثيقة

«قائمة مطالب ضحايا الإرهاب». المنظمة الوطنية لضحايا الإرهاب. الجزائر. 15 آذار/مارس 2012.

فصل في كتاب

الصيداوي، رياض. «الانتخابات والديمقراطية والعنف في الجزائر». في: الرياشي، سليمان وآخرون. **الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**. ط 2 مزيدة ومنقحة. سلسلة كتب المستقبل العربي (11). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

2- الأجنبية

Books

Addi, Lahouari. L'Algérie et la démocratie: Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine. Alger: Éd. el Maarifa, 2012.

Hidouci, Ghazi. Algérie, la libération inachevée. Cahiers libres essais. Paris: Éd. la Découverte, 1995.

Moussaoui, Abderrahmane. De la violence en Algérie: Les Lois du chaos. Alger: Barzakh, 2006.

Periodical

Liabès, Djilali. «Falsification de l'histoire collective.» Algérie-actualité (4 mai 1989).

فهرس عام

- ت -

- ح -

- ش -

- ص -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

يضم هذا الكتاب أربعة عشر فصلًا من أصل سبعة وعشرين بحثًا مختارًا قُدّمت في المؤتمر الرابع لقضايا التحوّل الديمقراطي في الوطن العربي (تونس، 12-13 أيلول/سبتمبر 2015)، بعنوان "العنف والسياسة في المجتمعات العربية المعاصرة"، وتناولت العنف في الدولة الحديثة والمجتمعات المتحوّلة وفي المجال السياسي العربي وفي الحراك الديمقراطي، إضافة إلى بعض الحالات العربية، مثل دول المغرب العربي ومصر وسورية واليمن، محاولة الإجابة عن بعض التساؤلات في شأن ظاهرة العنف وارتباطها بالسياسة والمجتمع.

يتبع هذا الجزء (الأول) المعني بالمقاربات السوسيولوجية وبعض الحالات، جزء ثانٍ (13 فصلًا) يُعنى بثنائية الثقافة والخطاب.

المؤلفون المساهمون

رحمة بن سليمان	فوزية هباشي	محمد المساوي
زين الدين خورشي	محمد سعدي	مروة يوسف محمد عرابي
سالم لبيض	محمد العابدة	منير الكَشو
عبد الرحمن المعمري	محمد فاوبار	نزار أيوب
عبد العالي حور		نوري دريس

إعداد وتنسيق

محمد جمال باروت وأحمد حسين



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 18 دولارًا

ISBN 978-614-445-157-1

